

مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

35

سلسلة الدراسات الحضارية

أخلاقنا

في الحاجة إلى فلسفة أخلاق بديلة

إدريس هاني

أخلاقُنا

في الحاجة إلى «فلسفة أخلاق» بديلة

إدريس هاني

أخلاقُنا

في الحاجة إلى «فلسفة أخلاق» بديلة



المؤلف: إدريس هاني
الكتاب: أخلاقنا: في الحاجة إلى «فلسفة أخلاق» بديلة
المراجعة والتقويم: فريق مركز الحضارة
الإخراج: محمد حمدان
تصميم الغلاف: حسين موسى
الطبعة الأولى: بيروت، 2009
ISBN: 978 - 9953 - 538 - 06-8

Our Ethics:
On The Need New Philosophy Of Ethics

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن قناعات واتجاهات مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي»



مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

Center of civilization
for the development of islamic thought

بناية الصبّاح - شارع السفارات - بئر حسن - بيروت
هاتف: 826233 (9611) - فاكس: 820387 (9611)
Info @ hadaraweb.com
www.hadaraweb.com

الفهرس

الفهرس 5

الإهداء 9

مقدمة 11

(القسم الأول)

في المتاهة الكانطية

في المتاهة الكانطية: محاولة في نقد القانون الأخلاقي الكانطي 31

القانون الأخلاقي 37

مأزق التفويت إلى العقل العملي 39

إثبات وجود الله من خلال فكرة الواجب الأخلاقي 51

المتخيّل حينما يحتوي مطلقه 59

مناقشة الرأي الكانطي 63
في نزع التمركز الديني ـ التاريخي؛ المنظور الإسلامي دليلاً 67
حينما تغدو الأخلاق بلا قصود 79

(القسم الثاني)
الأخلاق والجامعة

الأخلاق والجامعة: محاولة لتنسيق ميتا ـ أخلاق مؤسسة لميثاق أخلاقي حول النظام التربوي 85
مقدمات ميتا ـ أخلاقية 91
الأخلاق والعلم 101
تأثير الأخلاق في العلم 107
العلم من دون أخلاق، ضد الأخلاق 115
علومنا لم تتحرّر: تحرّير أم أَسْلَمة؟ 127
تأثير العلم في الأخلاق 135
الأخلاق المهنية والأخلاق العامّة.. أيّة علاقة؟ 139
إستشراق برنار لويس نموذج لتدهور أخلاق الجامعة 147
الاستشراق المنصف.. ثقب في الضمير الجامعيّ الفاسد . 151
النهضة بين الأخلاق والدين 181
ثقوب في التعليم الديني 187

الأخلاق: هندسة أم متتالية رياضية؟ 191

العولمة وخطر التجويف 195

الاستهلاك التعليمي 212

دور الجامعة في مواجهة التجويف الأخلاقي 213

تخليق العلوم الجامعيّة، ضرورة 217

تخليق الدراسات الدينية أو تخليق الدين 229

خاتمة 233

الإهداء

إليكم أيها العابرون باستقامة وصمت خُلُقي نحو سموّكم

إليكم ما دام في الأرض بقايا خُلُق

مقدمة

اخترت عنوان «أخلاقنا»، لأؤكّد على أن مسيرة التنسيق الضروريّ لمنظومة القِيَم الإسلامية ما زالت تتطلّع إلى مزيد من الإنجاز. إنها مجموعة مشاريع همّها ذات يوم أن تؤسّس للأنا ما ينهض بها فكراً وفلسفة. فكانت فلسفتنا واقتصادنا ومجتمعنا خطوات على طريق إعادة بناء الأنا، والتميّز بها ككيان ثقافيّ متماسك بجذوره، على الرغم من الحيرة التي انتابت دنيا المسلمين وما زالت تتربّص بعقولهم. أخلاقنا، لا تعني أننا سننفرد بقِيَم ليس للآخر منها نصيب، ولا أنها تخصيص يخرجنا من منظومة القِيَم الكبرى التي يلتقي حولها النوع. أخلاقنا هنا، عنوان إرادة في بناء نَسَق أخلاقي حقيقي يجعلنا نقترب من الآخر بقدر ما نبتعد عنه، نندمج في عالم الآخر بقدر ما نستقل. كلّ هذا يتحقّق برسم التواصل الذي لا غنى عنه في وضع الإنسانية على المسار الصحيح نحو القِيَم الكبرى التي هي عنوان التلاقي والتحاور والتواصل بين الثقافات والكيانات والشعوب والأُمم.

أخلاقنا تحيلنا إذن إلى أكثر الأشكال وضوحاً لفكرة الخصوصية، ولن نسمح بأن تُفهم عناويننا بصورة تدعو إلى الالتباس

والحيرة. فالكونيّة المجملة الملتبسة لا تقلّ خطورة عن الخصوصية المتحيّرة الرامية بالجماعات إلى أحياز ما قبل التاريخ أو ما بعده. وهذا ممكن في لحظتنا التاريخية التي عانت وما زالت تعاني من التباس شديد في المفاهيم، وهذا الالتباس يجعل خيانة التاريخ تتحقّق في كثير من الحالات باحتفالية رائعة على خلفية القران المغشوش بين ما قبل الحداثة وما بعدها. إن مشكلة العالم اليوم تكمن في ردم التخوم بين المتلاقين، كما في افتعال التخوم بين المتنافرين.

فإلى أيّ حدّ إذن يمكننا التنويع على ما تروّج له أيديولوجيا الأَرْضَنَة إزاء مفهوم الأخلاق؟

إذا كان جيل دولوز وفليكس أتاري قد أثارا موضوع الأَقْلَمة الفلسفية والتاريخية: الفلسفة بوصفها «جيو ـ فلسفة» والتاريخ بوصفه «جيو ـ تاريخ»، فهل لنا الحقّ هنا في أن نتحدّث عن الأخلاق بوصفها «جيو ـ أخلاق»؟

هناك على الأقل من لا يخفي ذلك من بين من تصدّروا قائمة التنظير في عصرنا الموسوم بالفوضى. فوضى. . . مغشوشة تخفي انتظاماً مريعاً وغايات لا حيلة لاكتشافها إلّا بعد فوات الأوان، وبعد أن تترك فظاعاتها شاخصة على الأرض. فيكون التحليل بأثر رجعيّ حاكياً عن انتصارات الحروب القذرة، و«شطارة» روّادها المجاهيل: حكاية لمزيد من التسلية بعد نهاية مشوار الفوضى الخلّاقة. والذين لا يخفون واقع الأَرْضَنَة القِيَمِّية من أمثال هينتنغتون، يفضّلون الحديث عن القِيَم الغربية الفريدة التي ليس في مقدور الآخر ولا من مهامه ـ كما ليس من مهامهم ـ أن يتمثّلها خارج مجال تداولها الطبيعي. من هنا حتمية الصدام بين الثقافات ـ أو الحضارات بالتعبير الخطأ ـ الذي ليس في نهاية المطاف سوى شكل من أشكال الصدام بين قِيَم

مختلفة الخصوصيّات. فالقِيَم الغربية في هذا المنظور الهينتينغتوني المفرط الحساسية من فعل التماس، هي فريدة لكنها غير قابلة للترحيل والتصدير. إذن، أقلّ ما نفهم من هذه القراءة المستعجلة لصيرورة الأحداث التاريخية، أن ثمة قِيَماً مقابل أخرى، وإغراقاً في الخصوصية حتى النخاع. لكن لماذا كلّ هذا الإصرار الهينتنغتوني على أن أيَّ محاولة لفرض القيم الغربية على المجال غير الغربي هي موقف لا أخلاقي؟

ثمة، إذن، ما هو أبعد من مجرّد تسلّط المفارقة. الأمر هنا يتعلّق بقِيَم مشتركة عالمية تفرض استحقاقها فوق سلطة الأَقْلَمَة بامتياز. فإذا كان هينتنغتون لا يرانا مؤهلّين لكي نكون ديمقراطيين تماماً مثل الغربيين، فهذا يتمّ وفق منظور الخصوصية أكثر مما هو دعاية مرمنسة للتفوّق. وحينئذٍ وجب القول إننا أخطأنا الطريق إلى فهم جدل الكونيّ والخصوصيّ في ظلّ هذه الحيرة المزمنة.

قبل فترة، أثار انتباهي ذلك الجدل المختصّ بالعلاقة بين الكلّي والجزئي في نطاق الفلسفة التجريدية. أخطأ من قال إن الصُوَرية تجريد محض لا يجدي نفعاً في فهم أكثر الوقائع التي تجري على الأرض. يكفي أن يكون الناظر مشغولاً بسؤال المعاش، أي أن يكون سياسياً ليرى الأشياء في تداعياتها وجدلها العريض. التقسيمات الوظيفية في نطاق التجريد تخوّلنا فهم العلاقة الحقيقية بين ما يجري في الذهن وما يجري في الواقع. حتى الصُوَريون يدركون أنّ الكلّي لا يبرح دائرة الذهن ـ الوجود الذهنيّ ـ غير أن للجزئي نحواً من التحقّق في الخارج. ولا يخفى أننا متى تحدّثنا عن الإنسانية الكليّة تحدثنا عما هو كلّي شامل لزيد وعمرو، وهذا الشيء لا يمكن توقّعه خارجاً، فلا يتحقّق في الخارج إلا زيد وعمرو على نحو من الانفصال والاستقلال. إن عالم الجزئي هو عالم اختلاف

وخصوصيات وألوان ومسافات واستقلالات، بينما الكلّي الجميل في أذهاننا هو عالم اشتراك ووحدة واستيعاب. أحياناً يتطلّب الأمر أن تزيد إطلالاتنا على الخارج كي نرى الاختلاف واقعاً لا نملك أن نعيش خارج سطوته. وعلينا حينئذٍ أن ندرك الطريق إلى أفضل سياسة وتدبير لهذا الاختلاف، لكي نحوّله من اختلاف شقيّ إلى اختلاف سعيد. الكونية مفهوم كلّي لا يوجد إلّا في الأذهان، لكنه ما إنْ يتشخّصْ حتى يتجزّأ وتظهر في الواقع خصوصيّات أفراده، وهذه الخصوصيّات منبعها جملة العوارض والعوامل الخارجية التي توجد قبل تشخّص الكلّي بل تشكّل إمكانية من إمكانيّاته. الكلي. إن الواقع بكلّ عوامله وشروطه يصبح وعاء طبيعياً للكلّي متى تشخّص هذا الأخير واختار الانتماء إلى ما وراء منطق التجريد. هاهنا يوجد سرّ الخصوصية بوصفها تشخّصاً ممكناً للكلّي، والقِيَم الغربية هي إمكانية من إمكانيات ذلك التشخّص وليست هي الصورة الوحيدة الممكنة له. والجزئي لا يعاد تشخيصه جزئياً بعوارضه نفسها في مدارات ومجالات مختلفة. فهذا شكل من النسخ أو الفسخ أو المسخ المستحيل. على هذا المعنى وجب حمل فهمنا للخصوصيّ الذي لا نراه مقابل الكونيّ، بل هو إمكانية من إمكانيّات تشخّص الكلّي نفسه. ففي العالم لا وجود للكلّيات، بل ليس ثمة إلا جزئيَّات تتفاوت في وفائها للكلّي، ولكنَّها تسعى في منتهى استكبارها لانتحال وظيفة الكلّي.

هذا الكتاب الذي بين أيدينا يحتوي على معالجة لا تدّعي الشمول بقدر ما هي إثارة تصلح مساهمة في مناخ الأسئلة المطروحة اليوم على صعيد الميتا ـ أخلاق والأخلاق التطبيقية والأخلاق المعيارية والأخلاق المقارنة... فهذا الكتاب هو في الأصل صيغة مطوّرة عن مداخلة سبق أن قدّمتها في إحدى لجان المؤتمر الدولي

حول الأخلاق والجامعة المنعقد في مدينة قم برعاية (جامعة) دانشگاه معارف إسلامي (2008م). وقد ارتأيت أن أضيف إليه نقداً مستقلاً للقانون الأخلاقي الكانطي. لقد زادني امتناناً هذا المناخ الإيجابي الموسوم باهتمام فائق بالمسألة الأخلاقية. وصادف أنني دُعيت على هامش المؤتمر من قبل لجنة الأخلاق في أكاديمية العلوم والثقافة الاسلامية لإلقاء محاضرة تخصّصية حول الميثاق الأخلاقي للانتخابات، وكان ذلك في سياق التحضير لإعلان الميثاق الأخلاقي للانتخابات في الجمهورية الإسلامية في إيران. وقد خُوّلت اللجنة المذكورة مهمة الإشراف على التحضيرات اللّازمة لصدور ذلك الميثاق. وليس مصادفة أن صديقي الأستاذ مهدي علي زادة، وهو المسؤول عن تلك اللجنة، كان ممن شاركوا في إدارة مؤتمرنا السابق وأيضا ممن حضروا مداخلتي في اللجنة المخصَّصة للأخلاق المهنية. وقد لفت انتباهه كلمة قلتها حينئذٍ عَفو الخاطر، مفادها: أن أزمة الأخلاق المهنية لازمة لأزمة العقل الأداتي. فدعاني إلى إلقاء محاضرة في الأكاديمية نفسها اختياراً بين موضوع الميثاق الأخلاقي للانتخابات أو التوسّع في فكرة مساوقة أزمة الأخلاق المهنية لأزمة العقل الأداتي. وحيث تمّ الاتفاق على اختيار محاضرة حول الميثاق بقي في ذمتي أن أوضح أكثر أيّ معنى لتلك العلاقة بين العقل الأداتي والأخلاق التطبيقية والمهنية. وسوف أشير باختصار إلى هذه العلاقة في مقدّمتنا هذه لأنني لم أتطرّق إليها في متن هذا الكتاب. لقد حدستها أثناء تقديمي للورقة ولكنها لم تكن مبحوثة فيها.

في البداية، يجب الوقوف عند المعنى الذي يحمله العقل الأداتي والأخلاق التطبيقية والمهنية. ثم في مرحلة أخرى يتعيّن إبراز المشكلات التي يفرزها أداء العقل الأداتي، والثغرات التي تنتج من الاستغناء بالأخلاق المهنية والإشكاليّات التي تعترض الأخلاقيات

التطبيقية. وهذا في حدّ ذاته موضوع يتطلّب سعة أكبر ومجالاً لا يتّسع له المقام. لكنَّ هذا لا يمنع إبراز بعض من فصوله العامة.

لقد دفع عصر الأنوار بالعقلانية إلى منتهاها من دون أن يدرك أن خطوط العودة إلى ذلك المعنى المخملي الجميل لإنسانية صاغتها آداب اليوتوبيا المستغرقة في كليشيهات العقل المتسامي في حياة النوع، قد انقطعت بلا رجعة. وطبيعي جداً أن لا أحد كان على معرفة مسبقة وعلى حذر وتوجّس مما كان يُعرض على هذه القدسنة الكبرى للعقل ـ التي بلغت حد التأليه اللّامشروط ـ من حماقات أوصلت مسيرة التعقيل إلى منتهى تحجّره واختزاله. وهي الغواية التي لم تخفّف عنها اللحظة الكانطية وهي تحاول بطريقتها تعميق أسئلة التنوير بصورة لا تستثني نقد العقل نفسه وإظهار حدوده وإمكاناته. لقد أصبح للعقل سلطان واسع يحتل الحياة وفق استراتيجيا الهيمنة على أبعادها كافة. لم يكن ذلك في الحقيقة إلا رد فعل متورّم عن موقف آخر تبّنته الكنيسة وترجمته إلى سياسة قمعية لمحاكم التفتيش، وقوامه تسلّط العقل اللّاهوتي على كلّ ملكة، كما في بيان البابا غريغوريس التاسع خلال القرن الثالث عشر الميلادي.

ليس العقل الأداتي إذن، صناعة مباغتة داهمت الفضاء الغربي، أو غواية تشكّلت خارج فضاء ردود الفعل قبل أن تسقط من السماء فوق الرؤوس. إن لهذا العقل جذراً في إنشائيات عصر الأنوار، وقد ضربت مراراً مثالاً بفولتير لمّا قرن بين الهندسة والأخلاق ساخراً ومبرهناً ضد من تحدّث عن أخلاق مختلفة: أخلاق مسيحية وأخلاق كافرة، حينما قال: الأخلاق واحدة تماماً كالهندسة. وكثيراً ما ردّد هو ومجايلوه هذا النوع من المقايسة على الهندسة حتى وإن لم يتوقّعوا يوماً أن مقايستهم هذه لن تصحّ مع بروز الهندسات اللّاأقليدية.

لقد سعى العقل منذ بيكون ونظرائه في ما بعد إلى تغيير استراتيجيته تجاه موضوعه، وخطى خطوات عنيدة نحو «ترييض» عالم الأشياء ليصبح شكلاً من الحساب الممكن إحكام السيطرة عليه وبالتالي التحكّم به. المسألة أصبحت تتعلّق برهان السيطرة على الطبيعة كهدف ليس ثمة أسمى منه للعقل الجديد. ذلكم هو إذن قوام فرادة العصر الحديث في أوروبا، ولا يضاهيها فيه أحد. ويعبّر شبينغلر عن هذه الفرادة قائلاً:

«فالمبدأ القائل «المعرفة هي فضيلة» مبدأ آمن به أيضاً كونفوشيوس وبوذا وسقراط، ولكن «المعرفة قوة» هي شبه جملة لا تمتلك معنى إلّا داخل المدينة الأوروبيّة الأميركيّة فقط»[1].

لقد تمادى العقل برسم هذا النمط الأنواري إلى أن بلغ منتهى شَطَطه وضحالته أيضاً. وكان الفضل في ذلك للتيار النقدي وفي طليعته مدرسة فرانكفورت عبر رعيل من الاحتجاجيين الذين أمكنهم ترشيد نزعتهم النقدية حتى لا تكون محض موقف عدميّ ملتبس كما عند نقّاد ما بعد الحداثة منذ نيتشه حتى فوكو، بل غدت محاولة لمحاكمة الحداثة نفسها كفضاء انتعش فيه العقل الأداتي بامتياز انطلاقاً من الحداثة نفسها بوصفها إمكانية ومشروع لم ينجز بعد، ولم تقل كلمتها كلّها انطلاقاً من روحها الماثلة في روح الأنوار. وأقصد هنا التطوّر الذي حصل داخل هذا الجدل الجدّي منذ ماركوز وأدورنو وهوكهايمر حتى هابرماز الذي أوجد سبل هضم معضلة الحداثة عبر أواليات التواصل، بافتراض مجال تداولي خاص سمّاه بالفضاء العمومي المعيّن. إن الفضل يعود إلى هؤلاء حينما وسموا

---

(1) اسوارد شبينغلر: تدهور الحضارة الغربية، ج2 ترجمة: أحمد الشيباني، منشورات دار مكتبة الحياة ـ بيروت، بلا تاريخ ص455.

العقل المسند للنشاط الحضاري الغربي في شتّى مؤسساته وفعالياته الصماء والاختزاليّة والتشييئيّة والحصريّة وما شابه، بالعقل الأداتي. وكان لا بد من أن يتمّ الحديث عن عقل مقابل وبديل، عقل كلّي يعيد الاعتبار للمَدَيات الإنسانية، ويعيد تشكيل خريطة طريق أكثر تكامليّة مما كان: العقل النقدي. وكما للعقل الأداتي سماته، فإنّ للعقل النقدي أيضاً سماته المميزة، وهي على كلّ حال تدرك هنا بالتضايف؛ لأن العقل النقدي جاء ليعيد التوازن والتكامل للعقل، ويتجاوز أزمة العقل الأداتي وانسداداته. إن نُقّاد مدرسة فرانكفورت واصلوا نقدهم للعقل الأداتي إلى حدّ التشكيك في كونه عقلاً بالأساس، وما كانت صفة العقل الأداتي إلّا من باب السخرية، أو كما عبر عنها هابرماس نفسه:

«فكرة العقل الأداتي كانت بدورها استعمالاً تهكمياً؛ لأنهم كانوا يعتقدون (خصوصاً أدورنو) أن العقل الأداتي ليس عقلاً أبداً بل هو فهم يخادع نفسه عندما يتوهّم أنه عقل»[1].

من له الحق إذن في وضع ترسيمة نهائية للعقل؟ لا أحد يملك أن يفرض فهماً اختزالياً للعقل سوى أن نتوافق عليه باجتهاد إجماعي يتحدّد بالمتّفق عليه تداولياً في المجال أو الفضاء العمومي بتعبير هابرماس وفق أواليات وقواعد تواصليّة. وهذا يتحقّق من خلال مفهوم الماكرو- أخلاق عند كارل أوتو أبيل - صاحب الأخلاق في عصر العلم - القِيَم التي يتمّ التوصّل إليها بإجماع وتوافق الثقافات والأمم كافة. ويؤكد هابرماس نفسه على هذا الحل عبر تأصيل طرائق عُقَلائية للتواصل الناجع، به يستقيم العقل النقدي بوصفه عقلاً

---

(1) حوار مع يورغن هابرماس: جريدة «العلم» المغربية يوم الإثنين 7 يونيو 1993، مترجم عن نص منشور بمجلة (Autrement) الفرنسية (العدد 102) سنة 1988.

تواصلياً. وقوام هذا العقل هو الإحساس غير المنقطع وغير المتراخي بالمسؤولية. إننا بمجرد أن نقبل الانخراط في الكلام، وقبل الدخول في أي صورة من صور الحجاج، يتعيّن علينا أن نفترض بكيفية متبادلة أننا مسؤولون، وهذا يصدق أيضاً على الخطاب اليومي»[1].

في القبول بالآخر تُقدّم النظرية التواصلية حلاً جذرياً وأيضاً بسيطاً لا يحتاج الى مزيد برهنة على مشروعية قيامه في مجتمع مطالب بالأصل بالحد الأدنى من الاندماج. فلا شك في أن قيمنا اليوم باتت في منتهى انسدادها وجمودها؛ لأنها ظلّت رهينة قيمة الإجماع لا قيمة الاختلاف. وقد يرى البعض وهو محق أن نجاح الديمقراطية يتحقّق في الاختلاف لا في الإجماع. لقد أجاب هابرماس عن هذا السؤال بالقول:

«بالطبع، فإذا كان هناك من امتياز أنثروبولوجي فإنه قائم في القدرة على قول: لا. وقد بيّن كلّ من هيردير وهيغل وفرويد (. . .) أن الحصول على إجماع معيّن لا يتمّ إلّا استناداً إلى هذه القدرة على قول: لا. فالإجماع ليس شيئاً إثباتياً، بل إنه نفي مزدوج».

وهذا أمر مفيد بالنسبة إلينا في المجال العربي والإسلامي. لقد استغرقتنا قيمة الإجماع التي كانت وراء أكثر أشكال التشتيت والكفر بالآخر؛ لأننا حاكمنا المختلف بإجماعات هي في نهاية المطاف إجماعات تفردية ـ لو صح هذا الوصف ـ كلّ فئة أو طبقة أو مدرسة أو تيار يجمع على رفض الآخر. وفي مثل هذا الضرب من الاجماعات المتحيّزة تكمن أزمة قِيَم حقيقية.

إنني أعتقد أن واحدة من مظاهر مشهدنا الذي باتت تتزاحم فيه الأحداث حتى سلبت منه الإحساس بالدهشة، هو ذلك التحول الذي

---

(1) المصدر نفسه.

أصبحت فيه التراجيديا ضرباً من التسلية. إننا أسرى ذلك الفهم الذي يعفي ضميرنا من المسؤولية متى قطعنا شوطاً خارج فظاعاتنا. لا مجال للقضاء بعد مرور فترة تساعد على حد أدنى من النسيان، فالسياسات ستظلّ هي نفسها، لكن ليس في الإمكان أبدع مما كان. وسوف تظلّ الأخلاقيات المعيارية الجوفاء للسياسة والحرب هي المصلحة في أبعد مدياتها وفي أقسى التباساتها، فهي بلا قيود وبلا حدود ولا تحتاج إلى الشرعية. كلّنا يحب أن يتسلّى بمذكرات صنّاع الحروب القذرة، في حدود المطالعة التي لا توفر لأحد أن يحاكم أحداً حتى لو ظلّ قيد الحياة: إنها الوظيفة.

حتى في الفن نواجه ظاهرة تقديم التراجيديا بوصفها تسلية. فالعقل الأداتي بالفعل ينزع الإحساس الإنساني متى تعلّق الأمر بذلك الشيء الذي نسمّيه بالأخلاق المهنية التي ليس لأحد أن يحاسب صاحبها خارج دولاب العمل، كما ليس لنا إلّا أن نمنح وسام شرف لصاحبها متى تمسّك بها آلياً، حتى لو أدَّى الأمر إلى تدمير ما عداها. فالوفاء هنا أعمى.

على هذا الأساس أمكننا الوقوف على معضلة العقل الأداتي بوصفه صانع تراجيديا الحداثة ومنتج ضحالتها. فهو، يسمح باختزال الفاعلية العقلية وتذرير مهامها وحصر مسؤولياتها لتصبح حراكاً آلياً بالغ الصمم. وهنا تنتهك بقية فعاليات الكائن، وتختصر في إنجاز مهمات محسوبة بالأرقام ليس للعقل أن يتدخل في الطبيعة المعيارية لغاياتها. ولا بد للعقل الأداتي من ثمن. ومن نظائره سيادة ما تحدَّث عنه سبونفيل بعبارة الوغد الملتزم بالقانون. والواقع أنّ الأخلاق المهنية وأزمة الأخلاق التطبيقية مردّها إلى هذا العقل الأداتي المتصلّب على ضحالة، وهذا هو بيت القصيد في ما أعنيه بالملازمة أعلاها ـ مساوقة الأخلاق المهنية للعقل الأداتي ـ أن قوة الأخلاق

المهنية هي من قوة هذا الحد الأدنى من الآلية التي يتوفر عليها العقل الأداتي، كما أن أزمتها هي من أزمته. وأقصد بذلك أننا في منتهى نقدنا لهذا العقل وجب الاعتراف بأهمية الآلية نفسها حين توضع في حدودها اللّائقة، وهذا ما قصدته بالعبارة السابقة، أي أنه لا سبيل لتقويم الأخلاق المهنية إلّا بتقويم العقل الأداتي، فالحلّ يتحقّق في نطاقه لا في نطاق الأخلاق المهنية.

بقي أن أشير هنا إلى مسألة تتعلّق بالحداثة بوصفها تعبيراً عن الرشد البشري كما عبّر عنها كانط في رسالته: ما معنى التنوير؟

أنا بدوري أتساءل: ما هي حقيقة هذا الرشد وما هي مظاهره الجوهرية وليس العرضية، وما هي آفاقه في مسيرة التطوّر الطبيعي للمجتمعات الانسانية؟

لا ينبغي أن يُحمَل تساؤلنا على العناد الذي يسم الموقف العدمي من إنجازات الحداثة، فهذه سذاجة لا نقبلها على أنفسنا قدر عدم قبولها من الآخر. وفي اعتقادي أن ما تحدّث عنه كانط ليس إلّا مظهراً من مظاهر الأرثوذكسية البديلة المهينة على فلاسفة عصر الأنوار. وعلى ذلك العقل الأرثوذكسي صيغت فكرة الحداثة بما هي مساوقة للرشد البشري، بالتعبير المجمل والصارم الذي لا يفتح مجالاً لمعايرة الحديث بالقديم حتى في نطاق تقييم خسارات رحلة التقدّم بالنوع إلى حدود هذا العقل المؤلّه. إن فكرة الرشد البشري بهذا المعنى الساذج والمتطرّف هي من يؤسّس لفكرة الاستغناء عن أيّ فكرة مخلصة تأتي من خارج الشروط الواقعية المحدّدة لطبيعة أفكارنا وأخلاقنا. هل من المطلوب أن نظلّ جزءاً من إوالية إعادة انبناء منظومات العقل والقِيَم وإعادة انتشار مقولاتها، أو أن الأمر يتطلب ثورة على الشروط الواقعية وتحقيق أسفار العقل خارج تحكم الأحياز وعوارضها بما فيها الأتفه من كلّ العوارض للتمكّن من تحقيق زحزحة البُنى القِيَمية الخاملة؟

لكن من حقنا أن نتساءل: هل الرشد هنا عقلي أم أخلاقي؟

إن التعاليم الدينية توحي بالتالي:

- أن البشرية عدمت الرشد العقلي بالمعنى الأداتي.
- ولكنها أخلاقياً توحي بأن البشرية كانت على مكانة من الرشد الأخلاقي. لذا حاسبها الدين منذ أقدم أحد أبناء آدم على قتل أخيه. إن البشرية بهذا المعنى متساوية في تكليفها الأخلاقي، لقد خلق الانسان راشداً أخلاقياً؛ أي على إدراك تام بما يجب عليه فعله، ولذا كان مسؤولاً منذ نزل هذا الكوكب.

الرشد إذن هو رشد في نطاق العقل الأداتي. والرشد الأخلاقي هنا تابع للعقل الأداتي؛ أي رشد في نطاق الأخلاق المهنية. هذا واضح إذا استحضرنا حقيقة ما حدث: أنه قد واكب الحداثة فظاعات أرجعتنا إلى أبشع مظاهر التوحّش.

وفي ما يعنينا نحن العرب والمسلمين، لا مجال لعقد المقارنة خارج شرط استدعاء جملة الظروف التي تحكّمت بتجربتنا التاريخية في حمأة صراع وصل إلى مستوى الصراع الحضاري. إنني من بيّن الذين لا يعتقدون بإمكان أو جدوى فهم طبيعة الخلاف القِيَمي بيننا خارج منطق الصراع الذي حكم ولا يزال يحكم العلاقة المتوتّرة مع الغرب. فلقد صنع الغرب أمراً فظيعاً ولا يزال يمارسه بأشكال مختلفة لكنها هي نفسها: الاستعمار الذي هو أخطر حدث مدمر للقِيَم الحضارية والمزلزل للثقافات. وما دام الأمر لم يحسم في نطاق مبدأ تصفية الاستعمار الظاهر والخفي، وتحرير المبادرة والاستقلال والإبداع خارج منطق الاحتكار والتوزيع (الممنهج) الغير العادل للثروة والوظائف بيّن الشمال والجنوب، وبتحرير المنتظم الدولي من احتكار قراراته عبر الفيتو بناء على الشرعية التاريخية للكبار

المؤسسين. ما دام الأمر كذلك، فإنَّ العلاقة بيّن العالمين ستستمر ملتهبة على إيقاع الصدام.

إننا نتحدث في مجالنا العربي والإسلامي عن أزمة ضمير وأزمة قِيَم، لكن إلى أيّ حدّ تبدو المقارنة صحيحة بين أخلاقنا وأخلاقهم؟

يجب إذن، التعاطي مع هذه المفارقة بالكثير من التحليل. وقد تساءلنا مرّات كثيرة حول السبب الذي يجعل الغرب يبدو أكثر تفوّقاً منا في المجال القِيَمي نحن المعذّبين في الأرض، على الرغم من هذا التدمير الكبير الذي ألحقه بشعوب وأمم خارج حدوده الطبيعية؟

لقد نظرنا دائماً إلى أنَّ ها هنا، حيث الغرب توجد أخلاق مهنية راقية، تشدّ أنظار إنسان بلادنا، حتى لو تعلّق الأمر بإنسان البلاد المحتلّة التي تواجه يومياً قمعاً ممنهجاً وهدراً لكرامة المحلّي.

وحينئذٍ وجب التمييز بين أمرين: نحن أصحاب أخلاق كبرى متى استدعينا المظانّ الأخلاقويّة وتراثنا الغني من التعاليم التي تمنح السلوك باعِثِيَّةً على الفعل الخيّر، كما توفّر مساطير لتقويم السلوك وتوفير الجانب المعياري لتقويم الموقف. وهذا القدر الكبير من التعاليم القِيَمية في تراثنا وثقافتنا وعاداتنا يفتقر إلى التنسيق الضروري الذي يجعله ليس فقط فاعلاً عند الضرورة، بل يجعله أيضاً منظماً وآلياً إلى أقصى الحدود. وبذلك نفهم أن قليلاً من القِيَم المنسّقة والخاضعة للآلية والشديدة الاقتصاد ـ الفعل المناسب في الوقت المناسب ـ تنتج ما لا تنتجه وفرة قِيَم مسطورة أو متراخية في أنماط راكدة فاقدة للآلية، متأخرة الاستجابة. وفوق هذا وذاك تتحوّل مع الإفلاس الكبير في الوعي والمعاش إلى ثرثرة وتمسرُح وادعاء و«طقة حنك». وقد كان جوابي ذاك على ما انتاب محمد عبده من دهشة رأيناها مفصّلة مع رفاعة الطهطاوي في رحلته الباريسية: «وجدت هناك إسلاماً ولم أجد مسلمين. ووجدت هنا مسلمين ولم أجد إسلاما». بل

هي إجابتي عن السؤال الأرسلاني الذي «خاس» إلى جانب تساؤلات مشاريع النهضة العربية الحديثة، ليتحوّل إلى ترنيمة بلا نهاية: أقصد السؤال الذي لم يُجب عنه: لماذا تأخرّ المسلمون وتقدّم غيرهم؟ وهو جوابي نفسه عن السؤال الفيبري وكذا استرجاعه مع برديل: لماذا ظهرت الرأسمالية في الغرب ولم تظهر في غيره كالصين مثلاً؟

كان لوالدي موسوعة مهنية فرنسية أحتفظ بها من عهد الدراسة في مدارس المحتلّ الفرنسي. في إحدى فقراتها ـ التي لفتت انتباهي حينما فتحت الكتاب لأول مرة وأنا طفل ـ فصل مخصّص للتسلّح يقول فيه: «إن رشاشاً واحداً في مكانه المناسب يمكنه إيقاف كتيبة بكاملهاً. والحق أننا في مقامنا هذا نحتاج إلى هذه الحكمة العسكرية النافذة. إن قيمة واحدة في مكانها المناسب تستطيع أن تحّرك تاريخاً بكامله.

من جهة أخرى، وجب النظر إلى تلك المقارنة باسحضار حيثيات موضوعية لا مجال لاستبعادها حتى لا نقع في التسطيح الذي يجعلنا ننظر إلى ما يجري عندنا أو عندهم على أساس نظرية التفوّق الأخلاقي الطبيعي. إنني أستطيع أن أعقد مقارنة بيّن نموذجين:

منهم: حكاية الوغد الملتزم بالقانون التي تحدّثنا عنها وسنتحدث عنها في الفصل الثاني من هذا الكتاب أيضاً.

مِنَّا: حكاية الرجل الطيب الذي يخرق الصفوف ليصل إلى الشباك ولو منقلباً على رأسه بأنانية ساذجة، أو يتأخّر بطيبة عن وصول الموعد، ولا يريد أن يتعلّم أصول ضبط الوقت.

في مجالنا كلّ شيء يمضي بالنيّات. وهي تكفي معياراً للسلوك الحسن، حتّى لو أنتجت خواء عملياً وسَبَّبت انهياراً في العمران.

إنهم متقدّمون بالأخلاق المهنية؛ لأنها لازمة للعقل الأداتي الذي لم نحرز منه القدر المناسب. فأخلاقهم تظهر بامتياز في نطاق المهنة والإدارة لا يضاهيها سوى ذلك الضرب من النفاق الاجتماعي الذي يعوّض انسحاب المديات العقلية وبالتالي الأخلاقية التي لا تلزم صاحب الأخلاق المهنية، بأن يتمثّل آليته المهنية في ما لا يعود عليه بالنفع. وإذا فعل فلن يصبر حتى النهاية. وهنا وجب أن نتساءل: هل يمكن لهذه الأخلاق الغربية أن تستمر فيما لو تدنّى معدل دخل الأفراد، وبلغ الأمر بالمجتمع إلى ما تحت خط الفقر؟

ما مصير الأخلاق الضحلة حينما يتطلب الأمر تصعيداً في أخلاقيات التكافل والزهد والإيثار؟

إن الموقف النيتشي هنا بالغ الأثر، وفيه نستطيع نحن الذين لا نتوفّر على مخزون مناسب من العقل الأداتي، أن نصفّق للفانتازيا النيتشية ونقبل بها من دون شروط مسبقة. إن في الأخلاق النيتشية ما يغري حقاً لإعادة تشكيل فهم أكثر جدية ونقاء للقِيَم، وإذا كان لابد من استدعاء الموقف النيتشي في سياق هذا الجدل، فإن أفضل طريقة للتحرر من التشويش هو التمسك بتأويل النص ونسيان المؤلف أو قتله: وجب إعلان موت نيتشه حتى نعرف كيف نفهمه خارج عدميته. إن الأمر هنا يتعلّق بتخطّي أخلاق الضعفاء لبلوغ أخلاق الأقوياء. وحتى لا نخطئ في فهمنا من هم أقوياء وضعفاء نيتشه كما فعلنا دائماً مع أفكار هذا الأخير، لا بد من أن نعيد إخراجها بلغة أهدأ مما فعل هو. فكما أن فكرة موت الإله وفق منظور سبونفيل لا تعدو تعبيراً عن قتله من الناحية السوسيولوجية، فإن فكرة الضعفاء لا تعني ما ظلّ يتصوّره التبسيط القرائي المزمن، كما لو أن نيتشه ـ عبر نزع الإحساس بالشفقة ـ كان يحرّض على القذف بضعيفي البنيات إلى البحر. لقد كان كانط أقسى على الضعفاء بهذا المعنى من نيتشه

حينما لم يعتبر مبدأ المساواة بين الأقوياء والمعوقين في المجتمع. إن الضعفاء في المنظور النيتشي البعيد المدى قد يحتلون أعلى السلط، ويحققون أكبر الانتصارات، كما أن الأقوياء قد يبتلون بالهزيمة. الضعفاء بهذا المعنى هم التعساء حقاً والحقراء والانحطاطيون وغيرهم ممن هم أبعد عن الصدق والشجاعة. هنا الموقف الرفضوي للأخلاق عندما تصبح مجرّد أقنعة تخفي وراءها رغبات الضعفاء ممن يستغلّون الأخلاق لأغراض لا أخلاقية تماماً كمن يستغل العقل لأغراض غير عقلائية.

وقبل أن أستطرد في هذا الموقف النيتشي وجب أن أشرح فلسفياً كيف يتمّ هذا الشكل من الاستغلال المزّيف للعقل والأخلاق لغايات لا عقلية ولا أخلاقية. إنني أدرك حتى الآن أن لا أحد قدَّم تفسيراً فلسفياً عن النفاق. وحتى نستطيع الظفر بذلك، ما علينا إلّا أن نفتش يميناً وشمالاً في كلّ ضروب التناص الممكنة. الغواية الصدرائية تمنحني مساحة لكي أقرأ في الحكمة المتعالية ما لا يقرأه عباد الشروح الحرفية. في هذا النص الصدرائي نستطيع الوقوف عند أواليات النفاق، وضبط هذا المكر القديم عبر تشريح العقل نفسه. لقد خصّ ملا صدرا الإنسان وحده في عالم الطبيعة بنهج الحركة التكاملية. مع إقراره بأن الحركة في ما عداه يحصل بها انقلاب الماهيات في الأنواع الطبيعية الأخرى. وهذا معناه أن عالم الإنسان قابل للتحوّل ضمن قوى وملكات بهيمية وسبعية وشيطانية وعقلانية. وأما بلوغ العقلية، فهو شاذ نادر في حياة البشر. لكن هذا لا يعني أن عدم تمكّن الانسان من بلوغ العقل عدم احتوائه على صور العقل بالقوة. حتى وهو لا يبرح تكامله في قوى أخرى دون العقل، بل يملك قدرة استعمال ملكات العقل في خدمة ملكات البهيمية والسبعية والشيطانية بهذا النوع من الاستعمال والتوظيف للحقائق العقلية في

خدمة قواه البهيمية والشيطانية. هو ما يجعله قادراً، ووحده قادراً، على الانتقال بيّن حقائق قوى متخالفة في النظر وفي العمل. وبها تتحقق ازدواجيته، فصامه، وبتعبير آخر: نفاقه.

أعود إلى نيتشه وإلى أخلاق الضعفاء كأقنعة؛ إذ ليس كلّ من ينتصر هو القوي، وليس كلّ من ينهزم هو الضعيف. فحينما تأتي مجموعة من الضعفاء ليخترعوا لهم وطناً مزيفاً بقوة القهر الاحتلالي والدولي، تحت ذريعة أخلاقية تصنع فواجع المجتمع المحلّي الذي يصبح في مقاومته للشر، لا أخلاقياً. إن الكيان الإسرائيلي في منطقتنا هو أقوى كيان بحساب الذخيرة الحية وكمية البارود وسطوة التقنية الحربية، وحتى بالأخلاق المهنية بوصفه يمتح من نفس كليشيه الاجتماع الغربي في مقطع من مقاطع البيداء العربية، لكنه ضعيف في محتواه السياسي، ومفرغ من أي مضمون حضاري. ويظل العرب على تخاذلهم وضعفهم أقوى منه. وتلك هي عقدة إسرائيل الأخلاقية: أخلاق العبيد. وقد ذكرت أن مشكلة العرب تكمن في ما اعتبره ابن خلدون تغلبهم على البسائط فقط. وهم لا يمضون اليوم إلى آخر مشوار في معاركهم (كامب ديفيد مثالاً) ومفاوضاتهم (أوسلو مثالاً). وهو القدر الضروري لتحقّق أخلاق الأقوياء. وهو أمر لا يتناغم مع الأخلاق الإسلامية الحاثة على الإعداد القوّوي ما استطاع الإنسان. ولذا ما أخطأ نيتشه في (عدو المسيح) حينما أقر بأن الإسلام يتطلب رجالاً. وفي نص لجيل دولوز قارئاً نيتشه تتكشف لنا تلك الحقيقة بوضوح أكبر. يقول:

«لا يسمّي نيتشه ضعيفاً أو عبداً من يكون الأقل قوة، بل ذلك الذي يكون مفصولا عما يستطيعه، أياً تكن قوته. إنَّ الأقل قوة هو بقوة القوى إذا كان يمضي إلى النهاية؛ لأن الحيلة والحذق والرهافة

وحتى الفتنة التي يكمل بها قوته الأقل إنما تمتلكها بالضبط تلك القوة، وهي تحول دون أن تكون الأقل. إن قياس القوى ووضعها لا يتوقفان إطلاقاً على الكمية المطلقة، بل على إتمام النسبي»[1].

وفي ختام هذا التصدير أذكّر بأننا لسنا هنا ننوي حقيقة الانخراط في ذلك الجدل غير النافع وربما العقيم أيضاً، الذي يستهلك التفكير في الحدود الفاصلة بيّن الأخلاق والقِيَم. حسناً فعل بليز ونحن نشاطره الرأي، حينما اعتبر الأمر أشبه باختلاف أصوات مع بقاء المضمون نفسه. المعنى والمضمون والغاية واحد.

لنحاول إذن، الاقتصاد في التفريعات التقنية والتشقيقات الإجرائية لنقف عند المطلوب. والأهم من بيّن ذلك، الرقي بأخلاقنا إلى ما فوق القانون؛ إلى مرتبة الفن. ألم يعرّفها بول فاليري بأنها: فن عدم الامتثال لداعي الرغبات. لقد أبرزنا حتى الآن جلال الأخلاق عبر القانون الأخلاقي الكانطي، لكننا لم نقف بعد على جمال الأخلاق عبر الارتقاء بها إلى مرتبة الفن: الإيثيقا هنا بوصفها إستيتيقا.

---

(1) جيل دولوز: نيتشه والفلسفة، ص 80 ت: أسامة الحاج، ط3 المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت 2001م

القسم الأوّل

في المتاهة الكانطيّة

في المتاهة الكانطيّة

محاولة في نقد القانون الأخلاقيّ الكانطيّ

«لقد تحوّل كانط إلى أبله»

نيتشه

مدخل:

لا يخفى أن الكانطيّة كانت قد أنجزت ثورة كبرى في تاريخ الفلسفة الحديث قوامها وضع العقل نفسه أمام سؤال النقد. وبذلك صار لها الفضل في الإجهاز على ما تبقّى من أُسُس فلسفية للّاهوت المسيحيّ وعموم الميتافيزيقا الغربيّة. فقد يقال ليس ثمة من أمكنه فعلاً تسديد الضربة القاضية لآخر قلاع الإيمان منذ ديكارت، أكثر ممّا قام به صاحب سؤال الأنوار وناقد العقل المحض. وقد باتت هذه القناعة راسخةً في أذهان كثير من فلاسفة القرون الثامن عشر والتاسع عشر والعشرين وإلى اليوم، بمن فيهم مؤرخو الفلسفة. وهذا الرأي يقع في مقابل رأي آخر، يرى عكس ذلك تماماً؛ يرى في المحاولة الكانطيّة محض مسامحة تحجب تسليماً مضمراً بكلّ الأُسُس

الميتافيزيقية واللّاهوتية التي ناضل هذا الأخير في سبيل تقويضها. على الأقلّ لم ير نيتشه في قدوم كانط ما هو جدير بإحداث التغيير في أُسُس الفلسفة الألمانية التي وَسَمها بأوصاف تتراوح بيّن الانحطاط والخداع والبَلَه. يتساءل نيتشه عن حقيقة هذا الجديد الذي جاءت به الكانطية حينما يقول: «من أين ذلك الاقتناع الألمانيّ، الذي إلى اليوم يُسمع صداه، بأنه بدءاً من كانط قد حدث انعطاف نحو شيء أفضل»[1].

غير أننا سنكتشف بعد ذلك أن حتميّة الإيمان تحقّقت بصورة أقوى داخل الجدل الكانطيّ نفسه، من حيث أن أولى علامات الفشل في تقويض الإيمان، هي عندما اضطر هذا الأخير إلى إحداث ضرب من الشرخ الوظيفي بين عقلين، كان أحرى أن يُظهرا تطوُّح المحاولة الكانطية في تهريب مسألة الإيمان من حاقِّ العقل النظري إلى هامش العقل العملي، الهامش الذي يصبح بموجب إطلاقه مركزاً يهمّش العقل النظري بوصفه، دون حدّ تعقل الأشياء مطلقاً. الفضل في دحض مسألة الإيمان ومعاودة تأسيس فكرة الله من خلال السؤال الأخلاقي هي حكاية عن انسداد آفاق الدحض الفلسفيّ لفكرة الله. ولقد أكدت الحُقَب التاريخية التي أعقبت المحاولة الكانطية أن الأخلاق هي أعجز ما تكون عن القيام في دنيا الخلق خارج الدين أو لا أقل بلا شرطه، أو لا أقل دون تقمّص أدواره وتمثّل وظائفه. ولو عبّرنا بطريقة مارتان بليز، فإنَّ القِيَم الدينية تحتلّ قمة سلَّم القِيَم الإنسانية[2]. إننا نزعم أن

---

(1) فريديرك نيتشه: عدو المسيح، ت: جورج ميخائيل ديب، ط 3، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، 2007م ص 38.

(2) Martin BLAIS: L'échelle des valeurs humaines; p 150
Un document produit en version numérique par Mme Marcelle Bergeron, bénévole Professeure à la retraite de l'ècole Dominique-Racine de Chicoutimi, Québec et collaboratrice bénévole.

العالم اليوم ـ وبخلاف أكثر الذين اعتبروا أن العصر يعاني حقاً من أزمة قِيَم ـ لا يعيش أزمة قِيَم إلّا بقدر ما يعيش أزمة دين. ولقد حاول كانط جهده عبر متاهة القانون الأخلاقي أن يُنزِل الأخلاق منزلة الدين، والإنسان منزلة الإله. بمعنى آخر محاولة إسناد القانون الأخلاقي إلى العقل العملي، ظنّاً منه أن هذا يكفي كي نجعل المستقبل الإنساني مستقبلاً عقلانياً خالياً من الدين، ومن دون الحاجة إلى المحفّز الوحياني. وهذا ما أكد عليه مراراً وتكراراً في أعماله الكبرى؛ حيث نجد مثالاً عنه في مقدّمة الطبعة الأولى من كتابه «الدين في حدود العقل» (1793)، ما معناه أنه، تأسيساً على مفهوم الإنسان بوصفه الكائن الحرّ والخاضع بنفسه لقوانين بلا شرط، تصبح الأخلاق في غنى عن فكرة وجود كائن آخر أسمى من الإنسان، حتى يعلّمه ما يجب عليه، كما هو في غنى عن أيّ دافع آخر لإنجاز ذلك، غير القانون نفسه. وبالجملة فهو ليس في حاجة إلى أن يستند إلى الدين في أمر أمكنه تحقيقه انطلاقاً من العقل المحض العملي، فهذا الأخير يكفيه لتحقيق ذلك[1].

والحقّ أننا نجد في المحاولة الكانطيّة الفاشلة على براعتها في التمنطُق والتفلسُف، فهماً متحيّراً للعقل؛ عقلاً لاذ بالاقتصاد حدّاً ما عاد قادراً بموجبه على الفعل إلّا عبر التشطير والتفكيك والتحيّر بيّن وظائف قسمَي عقل بلا مَقْسَم، نظر إليهما كانط تحت تأثير جامح تعدّى الأرسطية نفسها، بوصفهما عالمين منشطرين على نحو الحقيقة. إثبات الشيء في ذاته والحكم بامتناع تعقّله على الحقيقة، ليس نزعة

---

(1) Emmanuel Kant, (1794) La Religion dans les limites de la Raison, p 15.
Traduction de André Tremesaygues; développée par Jean-Marie Tremblay, en collaboration avec la Bibliothèque Paul-èmile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi Un.

لتنسيب العقل ـ أو معانقة غير معلنة لإسميّة نجد في المتن الكانطي ما يناقضها ـ، بل هو تحايل على حتمية الإطلاق التي سوف تعود بجلالها من نافذة العقل العملي بصورة تعوّض عجز العقل النظري، وتثبت ما حكمت الكانطية بعدم اختصاصه بالعقل النظري؛ لأن السؤال المطروح اليوم على كانط: هل العقل العملي شطر لصيق بالعقل النظري، وهل يكفي أن نطرد من حيّز العقل النظريّ؛ إمكانية معرفة الأشياء كما هي في حقيقتها لا كما هي عارضة على ملكة الفهم، حتى تفقد صفة العقلانية؟

إذن، كان يكفي أن نقول: إن العقل العملي هو عقل خارج نطاق العقل وهو أول متهم.

فكيف نظر كانط إلى الأخلاق؟ وكيف نظر إلى الدين؟

الجواب على هذين السؤالين يستدعي الحديث عن القانون الأخلاقي وعن الموقف الكانطي من الدليل الأنطولوجي. ونؤكّد هنا على أننا لا نطمح فقط إلى نقد تهافت الطريقة الكانطية المخاتلة في محاولتها التأسيس للإلحادية الحديثة التي تبدأ من تأكيد عدم الحاجة إلى الدين، وتستمر بفك الأخلاق عن الدين، وأحياناً فك الدين عن الإله ـ حكاية دين بلا إله ـ وأخيراً دين الخروج من الدين في تمثّلات مراوغة للروح الكانطية مع غوشيه.. وكلّها ترى سندها الموضوعي في القانون الأخلاقي، وفي مشروع نقد العقل بشقّيه المجرّد والعملي. يؤكِّد هيغل، وهو أحد أبرز نقاد كانط، على ذلك قائلاً: كما هو معروف فإن تأثير النقد الذي وجّهه الفيلسوف إيمانويل كانط ضدّ الأدلّة الميتافيزيقية عن وجود الله، أدّى إلى أن تصبح تلك الحجج مما يتخلّى عنها، ولم تعد تذكر في أي بحث علمي عن الموضوع، وفي الحقيقة إنَّ المرء يكاد يخجل من أن يوردها أصلاً.

ويذكر في مثال نقد كانط للدليل الغائي، أنه بفضل كانط جرى التشكيك لأوّل مرّة في هذا الدليل[1].

إننا نسعى هنا لجعل القانون الأخلاقي نفسه أبرز الأدّلة الحديثة على وجود الله، بل إنها أبرز الطرق الحديثة على أن الدين ضرورة وحتمية أنطولوجية. وحينئذٍ وجب أخذ أحكامنا هنا بشروطها أو لنقل برسم التنسيب. فقد يرى البعض في كانط مؤسّساً لهذه الإلحادية وقد يرى فيه البعض مؤسّساً للإيمان، وكل هذا يمكن الوقوف على مظاهر منه في الحيرة الكانطية. وأما مقارنةً مع نيتشه ـ وفي نظره ـ فإنَّ كانط لا يزال يربط نجاحه بنجاح اللّاهوت. وفي نظري، إن المتاهة الكانطية مفتوحة لتأكيد الحكم ونقيضه. فالقدرة الاستدلالية مراوغة إلى حدّ أنَّها صنعت مفارقات العقل، بل انتحرت غرقاً في نقائضه؛ لذا قد يرى أنصار الإيمان غايتهم في القول الكانطي الذي ضيّق من اختصاص العقل، النظري، وقد يجدون فيه ما يخدم الإيمان، بينما الواضح أن التهافتية الكانطية صُدِمت بصمود قوة العقل النظري، ونفاذ عالم الأشياء، وصلابة فكرة الله والدين.

(1) فريدريك هيغل؛ الأعمال الكاملة (محاضرات فلسفة الدين)، الحلقة التاسعة: أدّلة أخرى على وجود الله، ت: مجاهد عبد المنعم مجاهد، مكتبة دار الكلمة، القاهرة، 2004. ص 18 ـ 121

القانون الأخلاقي

لقد شغلت إشكالية العلاقة بين الأخلاق والدين، حيّزاً لافتاً في النقد الكانطي في معرض صياغة إيمانويل كانط لـ «القانون الأخلاقي». وبقدر ما كان نقد العقل الخالص قد حسم في ذلك الشرخ بين النظريّ والعمليّ، فإنَّه استطاع أن يهزم العقلانية الجامحة في غرورها، ويخدش من كبريائها وتطاولها على عالم الأشياء والحقائق. وإذا كان فرويد قد تحدّث يوماً عن ذلك الجرح النرجيسي الذي أحدثته جملة الانقلابات العلمية المشهودة من قبيل ثورة الفلك الكوبرنيكي والبيولوجيا الداروينية والتحليل النفسي الفرويدي، أمكن بعدئذٍ الاعتقاد، بأنَّ نقد العقل الخالص هو في صميمه واحد من الصدمات التي شكلّت جرحاً نرجسياً لأزمنة جعلت من العقل جوهراً قادراً على فهم كلّ الموضوعات، سواء تلك التي تبدو متاحة للفهم، أم حتى تلك التي لا يحتويها العياني كمُعطى للحسّ. فقد حاول قلب كلّ البناء التقليدي لفلسفة الأخلاق؛ قلباً شرساً وقاسياً. ومثل هذا القلب نجده مثلاً في ما يعبّر عنه عنوان كتاب: «الدين بعد الأنوار»، لهيرمان لوبا، كتأكيد على وجود تلك القطيعة. إلى ذلك، يشير جوزيف سايفرت بالقول: «يعترض هيرمان لوبا بطريقة راديكالية على إمكانية معرفة الله في كتابه «الدين بعد الأنوار»، ويقترح تأويلاً

وظيفياً لله، وينطلق من افتراض مفاده أنه بعد الأنوار وبعد كانط فإنه قد أصبح من اللّامعقول ادّعاء حق امتلاك الحقيقة في ما يتعلّق بالمعرفة الموضوعية لله»[1].

لكنه، وعلى الرغم من ذلك، يتراءى لنا أننا أمام صورة من النقد، مهما بلغ شأنه ومهما بلغ تمظهره بالجذرية، لم يحقّق قطيعته الكبرى مع جوهر الإشكالية التي بها كان الدين نفسه ضرورة أخلاقية، كما بدا لمن وردوا قبله أو من استصحبوا ذلك بعده، بل وربما تحصّل من خلال نقد العقل العملي وجودُ ممرّ لتثبيت هذه الحقيقة التي لم يفِ بها النقد الكانطي عبر تهافتاته، لكنّها صدرت شذر مدر عبر رياضة نقدية هي بالأحرى، وحسب التوصيف النيتشي، لا تعدو أن تكون سوى مساومة مع المنقود على طول الخط. فليس إذن «النقد كانط من موضوع غير التبرير، وهو يبدأ بالايمان بما ينتقده»[2]. فهو مع ذلك يقرّ بأن القانون الأخلاقي من جهة ما، يقود ـ من خلال فكرة الإله الخيّر ـ إلى الدين[3]. كما لم يحقّق قلباً كوبرنيكياً، في مجال فلسفة الأخلاق، من حيث كان قلبه خادعاً وواقعاً في ضروب من الاستبدال والحجب؛ حيث ما بدا من هذا القلب الذي قيل حوله الكثير، ما هو بالأحرى سوى محض مغامرة في صلب مفارقة أشبه ما تكون بخفّة ساحر أو ماهر في الإخفاء على ما رأى ناقده شوبنهاور. وهي المفارقات التي سرعان ما ستعود إلى البدايات، لاستئناف ما استنكفت عن إمضائه بدواً، في نوع من المصالحة العبثية.

---

(1) جوزيف سايفرت: الله كبرهان على وجود الله، تـ: د. حميد لشهب، ط 1 ـ 2001، أفريقيا الشرق/المغرب ـ بيروت ص . 162

(2) جيل دولوز: نيتشه والفلسفة، تـ: أسامة الحاج، ط 2، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 2001، ص 15.

(3) emmanuel kant: critique de la raison pratique, p205: ceres editions, 1995,/tunis

مأزق التفويت إلى العقل العملي

تلك حيلة تقليدية كرّستها الأرسطية، وتفاحش أمرها عبر تاريخ الفلسفة المشّائية الوسيطة، وكذا المدرسانية لآباء الكنيسة، حتى كانت لها الحكومة على الحقبة الفلسفية الممتدّة إلى الأنوار، حينما عزّزت الديكارتية من المقولات الأرسطية التقليدية، وأهمها تجسيم الشرخ المثنوي لعقلين استهلكت الفلسفة نفسها داخلهما، كما استفحلت حيرتها عند تخومهما وبين أقصييهما. لعلّ ذلك أكبر وهم وَسَم القول الفلسفي التقليدي والحديث معاً. كان دائماً يوجدُ الاستثناء المعانق للوحدة على هامش شقوة التفكيك المعتسف. وبالتأكيد لم تكن الكانطية لتمثّل هذا الاستثناء رغم الحركة الانقلابية التي قادتها ضد أوهام العقل الخالص. وللتحقيق لا بد من القول إن الأرسطية ما كانت لتمضي هذا المضيّ الأحمق إلى اعتبار التقسيم الإجرائي للعقل بمثابة تقسيم على نحو الحقيقة. فلا يخفى أنَّ الدليل الأنطولوجي، ودَفْع فكرة استحالة العلم، وثبوت الحقائق في ذاتها، وإمكان الإدراك لها وللمتعالي، هي في صلب الرسالة الأرسطية. وما الانقلاب الكانطي في صميم هذه الحقائق والأحكام سوى ثمرة لزيغ النزعة الإطلاقية التي وَسَمت الكانطية وعموم الفلسفة الغربية، بما فيها الغارقة في التنسيب ـ والتنسيب في الفلسفة الغربية، عادة ما

يأخذ طابعاً مخادعاً وحجاجياً ليس إلّا؛ أي حينما تعاطت الكانطية مع الإجرائية الأرسطية بنحو الحقيقة الواقعية. يرى هابرماس أنَّ كانط كان قد وضع عقلاً مجزّأ محلّ المفهوم الجوهري للعقل الموروث عن التقليد الفلسفي. غير أننا لا نوافق هابرماس على ذلك. فقصارى ما بلغته المحاولة الكانطية، هو أنَّها وزعت أدواراً ووظائف حقيقية وبقسوة بين شطرَي عقل أصبحا عقلين، فيما كان الموروث الفلسفي منذ أرسطو يمنحهما لتلك القسمة الإجرائية الصورية للعقل؛ أي أن كانط جعل من التجزيء العقلي حقيقة وليس إجراء صورياً فقط، كما منحه أدواراً كبرى جعلت كلّ شطر منه يستطيع أن يتحرّك بمفرده. لكن دون أن يصمد في وجه لعنة المفارقة. وقد تكون هذه من مظاهر الحيرة إن لم نقل التهافت الكانطي الذي أدركه رعيل النقاد الذين لم يهادنوا محاولته بقدر ما لاحقوا مكامن ذلك الفشل. فهيغل ما فتئ يذكّر بذلك: «فإنه بالمثل أن فلسفة كانط وتهافتات كانط ودحضها لتلك الأدلّة قد تحملناه لفترة طويلة»[1].

لعلّ أهم مظهر من مظاهر هذه التهافتية نزعة الشرخ والتجزيء العقلي، فحتى لو افترضنا أن التجزيء هنا وظيفي وإجرائي، فإن كانط عجز عن تجميع شتاته وتوحيد ما كان قد جزّأه ابتداء. يشير هابرماس إلى هذه الحقيقة؛ أي إلى ما آل إليه وضع التقسيم أعلاه، «لمفهوم عقل مجزّأ إلى عناصره حيث لم تعد وحدته سوى شكلية»[2]. فهو ـ كما يراه ـ يفصل بين ملكتي العقل العملي والحكم، والمعرفة النظرية بوضع كلّ منها على أسس خاصة بها»[3].

---

(1) المصدر السابق، ص 19.

(2) يورغن هابرماس: القول الفلسفي للحداثة، تـ: د. فاطمة الجيوشي، دمشق، وزارة الثقافة، 1995م، ص 33.

(3) المصدر نفسه، ص 19.

وهي المسألة نفسها التي لفتت انتباه راينهولد حينما نفى أن تكون الثنوية التي أقامها كانط بين الحساسية والفهم، حلاً[1]. ويستدعي إميل برهييه موقف هردر ناقداً كانط: «والحق أن حساسية هردر بالوحدة وبالاتصال في الأشياء جَرَحَها ما أدخله كانط على هذه الأشياء من تقسيمات وتفريقات: «انشقاق في الطبيعة البشرية، التفريق بيّن ملكات المعرفة، التجزي في العقل نفسه»: إن عناوين الفصول الأخيرة هذه من كتاب ما بعد النقد تحدّد منحى الكتاب برّمته. والحق أن الفصل بيّن الحساسية والفهم، بيّن الظاهرة والشيء في ذاته، بيّن العقل النظري والعقل العملي، لم يصدم هردر وحده، بل صدم كثيرين أيضاً غيره؛ ولن يكون من همّ للميتافيزقا اللّاحقة على كانط غير مجاوزة الكانطية عن طريق إعادة بناء وحدة الذهن التي فصمها النقد»[2].

لا يخفى، أنَّ الأخلاق في الفلسفة الكانطية ـ هي كما في تموضعها الأرسطي التقليدي ـ من مسائل العقل العملي. حيث لا يتسنَّى لنا فهم المشكل الأخلاقيّ في مفارقاته الكانطية، إلّا إذا استوعبنا مفارقة العقل العملي نفسه عند كانط، لاسيما وأن العقل النظري حسب هذا الأخير، لا يمكنه إثبات القِيَم الأخلاقية أو القِيَم الدينية بوصفها أوامر إلهيّة. ومن هنا، جاء نقضه على أرسطو وغيره ممن أثبتوا ـ في نظر كانط ـ أكثر مما يتيحه الفهم؛ أي أنهم تمادوا مع شرود العقل النَّزاع إلى معانقة الوحدة والكمال. حيث إنَّ ما يقع خارج حدود التجريب، لا يمكن إثباته في نفس الأمر[3]. ولا يجد

(1) إميل برهييه: تاريخ الفلسفة؛ القرن الثامن عشر، ت: جورج طرابيشي ط1، دار الطليعة، بيروت، 1983 ص 302.

(2) المصدر نفسه، ص 306.

(3) أجد أن مراد كانط بالنومينا هو مؤدّى ما عرف في الفلسفة الإسلامية بـ«نفس =

المتأمل للتخريج الكانطي ما يصلح نقداً جذرياً لأصول النظر والتقسيم الأرسطي للعقل. فما زعمه ليس إلّا إدانة لأرسطو لإثباته أكثر مما يثبته العقل النظري. فهو نقد في طول المنظومة الأرسطية التي بدا كانط متقيداً بها ومستحضراً مسلّماتها ومتواطئاً إلى حدَ ما مع مقولاتها، على أقل في حدود القبليات والوجود الذهني وتصوّر الزمان والمكان ومبدأ التناقض. ولم يتمكن النقد الكانطي من طرح السؤال على التقسيم الأرسطي للعقل، بل سلّم به تسليماً. وبينما كانت لغة التنسيب سيدة الموقف في العلم النظري، كان التسليم سيد الموقف في العلم العملي. وبذلك يصبح السؤال كبيراً: أيّ معيار أنجع في العمل لتجنيب العقل الفوضى والعماء في العلم العملي؟ كما وجب تحقق المعيار في مجال العلم النظري، علماً بأن خطورة الفوضى في العمل لا تقلّ ضراوة عن الفوضى في النظر. ومن هنا جاء إنكاره أيضاً للدليل الأنطولوجي، بوصفه استبدالاً لمفهوم الكمال، كما استنكاره للدليل الكوسمولوجي بوصفه استبدالاً للضرورة، وكلاهما لا يثبتان بالعقل النظري[1]. فالحس لا يمكنه إثبات الكلّي؛ إذ كلّ ما يثبت بالعلّية هو واقع في حيّز التعيّنات الجزئية، فيثبت كلّ معلول علته. ولكن لا يعني ذلك إثبات علة أولى

= الأمر». والجنبة التي أنظر منها إلى هذا التشاكل في الاصطلاح، أن مفاد نفس الأمر، ما كان وجوداً واقعياً لا تشوبه شائبة المشخصات اللّازمة لوجوده في الذهن.

(1) لا يرى كانط في الدليلين إلّا دليلاً واحداً يتنكّر ويتلبّس ثوباً مختلفاً؛ لذا يقول: «أما البرهان الأول، فلقد قدّمه العقل المجرد، وقدمت الخبرة الثاني، بينما يوجد في الواقع برهان واحد فقط. أي أنه الأول الذي يبدل ثوبه وجرس صوته كي يظن فيه على أنه الثاني».
إيمانويل كانط: نقد العقل المجرد، ت: أحمد الشيباني، دار اليقظة العربية، بيروت، بلا تاريخ ص 666.

بواسطة الحس: «لذلك فإنني لا أستطيع أبداً أن أدرك بما لهذه الكلمة من معنى واقعي وصحيح، الأشياء الخارجية، بل أستطيع أن أستدلّ على وجودها فقط من إدراكي الحسّي الداخلي الخاص، معتبراً أن هذا الإدراك الحسّي بوصفه معلولاً لشيء ما خارجي يجب أن يكون أقرب علّة له؛ ولذلك فإنَّ استدلالاً يبدأ من معلول معطى إلى علّة معينة يكون استدلالاً مشكوكاً في أمره دائماً؛ وذلك لأن المعلول قد يكون نتيجة لأكثر من علّة واحدة»[1].

من هنا، ندرك كيف كان مجال المشكل الخلقي هو العقل العملي وفلسفة الواجب. وإذا كان القدامى قد اجتهدوا ليرقوا بالأخلاق إلى درجة العلم أو الصناعة، كما يبدو من كلام ابن مسكويه، فإنَّ كانط يريد البلوغ بها إلى ما هو أبعد من كونها مجرّد علم؛ أي أراد لها أن تصبح قانوناً محكوماً بالضرورة، حيث أقامها على فكرة الواجب اللّا مشروط. وهي الفكرة التي تؤسّس لإشكالية العلاقة بين الأخلاقي والديني، كما في نقد العقل العملي. ليست الأخلاق مستقلة عن الدين فحسب، بل إنَّ الدين، هو تابع لها، انطلاقاً من أن الأخلاق هي نفسها دليل على وجود الله ـ وهذا ـ على كلّ حال ـ لا يجعلنا ننخدع بالتحليل الكانطي، إلى الدرجة التي تدفعنا إلى إحلال الدليل الأخلاقي الكانطي محلّ الدليل الأنطولوجي أو الدليل الكوسمولوجي، اللذين تم تقويضهما في العقل النظري؛ وذلك لأن الدليل الأخلاقي لا يرقى إلى مقام إثبات الوجود الموضوعي، بقدر ما هو مراوغة لإشباع حاجة العقل المجرّد إلى وجود مبدأ للممكنات. إنَّ الأخلاق هي من يقود إلى الدين وليس العكس. وليس أي دين بلا شرط جدير بهذا الإيصال. فقط في

(1) المصدر نفسه، ص 417.

حالة واحدة يمكن لدين ما أن يكون طبيعياً، وفي الوقت نفسه وحيانياً؛ حينما يستطيع الناس من خلال أبسط الاستعمال لعقولهم ـ كما ينبغي لهم ذلك أيضاً ـ أن يصلوا إليه[1].

ليس للأخلاق الكانطية من مرتكز، سوى ما سمّاه هذا الأخير، بالإرادة الخيرة. وهي خير في ذاتها وليست مجرّد خير. حتى يمكنه بناءً عليه، تمييزها عن الفضيلة، بوصفها ـ الفضيلة نفسها ـ قابلة للاستعمال في الشر. فالإرادة الخيّرة، هي المعيار الذي يجعل الفضيلة نفسها خيراً؛ بحسب ما تقتضيه تلك الإرادة، باعتبارها خيراً مطلقاً غير مشروط أو مقيّد. من هنا، تتحول الإرادة الخيّرة إلى هدف مقصود من الفعل الأخلاقي. حيث لا دخالة لآثار هذا الفعل في تحديد قيمته. فالإرادة الخيرة، غاية في ذاتها، سواء أتحققت أم لا؛ لأن مصدر خيريتها هي النية (L'intention) وبالتالي، الإخلاص ونقاء السريرة. فليس المعوّل عليه في الفعل الأخلاقي محض أداء الواجب، على نحو الالتزام الشرعي أو القانوني، بل أن يكون الباعث على الالتزام بأداء الواجب هو تقدير واحترام الواجب. فالذي يميِّز الفعل الأخلاقي عن الانقياد للقانون، هو هذه الإرادة الخيّرة التي تجعل البعض يؤدي الواجب بدافع الإرادة الخيّرة واحترام الواجب نفسه. كما تجعل البعض الآخر يؤدي الواجب تحت طائلة الخوف أو اللّذة أو المصلحة. إن القانون الأخلاقي الكانطي هو بخلاف القانون الطبيعي لا يقوم على أساس الإكراه، بل إن الفعل الأخلاقي الإرادي هو نفسه ضد الطبيعة، وبه يسمو الكائن إلى المعقولية. ليس برسم تجرّدها، بل المعقولية هنا بما هي مقوّم لماهية الفعل الأخلاقي. بهذا يستطيع الإنسان احتلال مملكته بوصفها مملكة

---

(1) الدين في حدود العقل، مصدر سابق ص 115.

حرّة وليست طبيعية محكومة بالضرورة. وإذا تبيّن أن الإنسان هو الكائن الوحيد من بين الكائنات الذي يعمل الواجب، أمكننا القول، إنَّ الإنسان الكانطي هو كائن أخلاقي بامتياز، بما أن فكرة الواجب تجعل من الواجب نفسه مبدأ أولياً وصُوَرياً محضاً، مجرّداً عن أيّ اعتبار عمليّ أو تجريبيّ. فهو أساس الفعل الأخلاقي، ولا أساس له.

ولكي يصبح الفعل الأخلاقيُّ في مقامٍ أرقى من كونه مجرّد فعل تتحقّق به اللّذة وطلب السعادة ودفع الألمٍ واستبعاد الشقاوة، كما في سائر مذاهب الأخلاقيين القدامى منذ الفلسفة القورينائية إلى ابن مسكويه، عمل كانط على التمييز بين الأوامر ـ من حيث هي قوانين العقل العملي ـ ما هو شرطي منها وما هو مطلق (الأمر المطلق). فالأمر الشرطي ليست قيمته في ذاته، بل بما هو وسيلة إلى شيء ما تحدّده المصلحة أو المنفعة (المقاصد)، بينما الأمر المطلق، هو ذو طبيعة كلّية، فهي بخلاف الأمر المشروط غير مشروطة ولا مقيدة، ولا تتحدّد بأمر تجريبي أو خارجي. إنَّ الأمر المطلق هو وحده الذي يمثل قانوناً عملياً. أما الأمر المشروط أو الشرطي فهو مجرّد مبادئ تتحدّد قيمتها من خلال فعلها الغائيّ. فهي إذن تجريبية وليست مطلقة. ولا تصلح أن تكون قانوناً أخلاقياً كليّاً. وبهذا، يكون كانط قد ارتقى بالأخلاق إلى ذروة الفعل الإرادي المستقل. وأيضاً ـ وهذا هو الشاهد ـ أنه جعل الفعل الأخلاقي مستنداً إلى فكرة الواجب والإرادة الخيّرة[1]. وبذلك ينبغي أن يكون للأخلاق مصدر خارجيّ. على أنَّ منبع هذه الأخلاق، هو «الواجـــب» الذي يجعل الكائن

(1) أنظر بهذا الصدد:.

ـ كانط؛ نقد العقل العملي، مصدر سابق ص (126 ـ 128 ـ 139 ـ 207).

ـ الدين في حدود العقل المحض، مصدر سابق ص 16.

الأخلاقي الحــرّ في وضع متعالٍ إزاء منطق الطبيعة الحسّي. فهذه الحرّية ذاتها مستمدّة من العقل المتعالي على الطبيعة. ولذا، يرى كانط، أنّ الإنسان حرّ ومضطرّ في آن واحد.

إذا كانت الذات المعقولة المحدّدة في المطلق العقليّ المتعالي على الزمن والعليّة، هي من يضع التصميم النهائي لما سيتحقّق بذاتنا التجريبية المُحَسّة، فهذا ما يجعلها أفعالاً غير حرّة، خاضعة للعلّية والضرورة. إن كلّ ما يتحدّد في الذات العالية المطلقة يتميز بالحرية، وكلّ ما يتمّ في الذات التجريبية المُحَسّة خاضع للضرورة. سوف يعمل إيمانويل كانط على التخفيف من وطأة هذا الشرخ الكبير أو بالأحرى هذه الثنائيات الجاثمة على العقل الفلسفي الأرسطي وبالتالي الديكارتي، بما يجعل منه عقلاً ثنوياً، وهي النتيجة المنطقية للشرخ الكانطي بين النظري والعملي، وطبيعة جدلهما، الأمر الذي يجعل الذات منشطرة على نفسها بين الضرورة والحرية.. بين المطلق والنسبي.. بين الكلّي والجزئي.. فإذا كانت فكرة الواجب تقوم على الحرية، باعتبار أن المبدأ الطبيعي يقوم على التسلسل العلّي ـ causal ـ وعلى منطق الضرورة، فإنَّ الحرية بوصفها متعالية لا تتحدد إلّا صُوَرياً. فلا تتحدّد الحرّية على أساس الضرورة؛ لأنها غير خاضعة للتجربة المُحَسّة. من هنا، لم يكن مجال الإرادة الأخلاقية ما هو كائن، بل مجالها هو ما يجب أن يكون. وهو بخلاف ما يدخل في اختصاص العقل النظري من حيث إن: «الخبرة تخبرنا بما هو كائن وليس بأن ما هو كائن يجب بالضرورة أن يكون كما هو كائن وليس حلافاً لحاله تلك»[1]. لم يكن ذلك هو التناقض الوحيد الذي حاول كانط تبريره عبر فعل الهروب إلى منطق التعالي بالذات العقلية

---

(1) نقد العقل المجرّد، مصدر سابق ص 47.

المطلقة. وباختراع فكرة الحريّة ذات المدلول المتعالي والغامض.
فثمة مسألة أخرى، هي بلا شك فرع للإشكالات السابقة، تتعلّق بالعلاقة بين الفضيلة بوصفها خيراً خلقياً، والسعادة بوصفها خيراً طبيعياً. وإذا كان العقل العملي نفسه عاجزاً عن فكِّ هذا التناقض، وإذا كان كانط يرى العلاقة بين الأمرين، علاقة تركيبية علية وليست تحليلية، فإنَّ القول بكون الفضيلة علة للسعادة أو العكس، ممتنع، لجهة كونهما ليستا من سِنْخٍ واحدٍ. فالفضيلة بما أنها أخلاقية عقلية صرفة، يمتنع نزولها منزلة العلة للسعادة، بوصفها تجريبية محسوسة، والعكس يصحّ أيضاً. لعلّ هذا ما حدا بكانط، للحديث عن الخير الأقصى، بوصفه الكمال الأقصى المشترك للفضيلة والسعادة. فهو يمثّل الكمالين، وأيضاً يوحدهما. بهذا يضمن كانط الكمال المستقبلي لهما، وأيضاً الوحدة لما كان قد نظر إليهما في حال الفصام والشرخ العقليين. هذا الكمال وتلك الوحدة لا يتمّان إلّا في مستوى الخير الأقصى، وفي دائرة المطلق. وهو ما عاد كانط ليثبت به وجود عالم مطلق، بعد أن أنكره أو أنكر إثباته خارج الذات العقلية المطلقة، أو لعلّه كان عالماً مطلقاً لا يتمتّع بالوجود الواقعي، سوى كونه عالما عقلياً محضاً، اصطنعه العقل نفسه كي يحلّ به أزمة التعارض بين الأمرين. والواقع، أن كانط، على الرغم من حديثه عن انفصال الفضيلة عن السعادة، يؤكّد اتصالهما من ناحية أخرى. فالإشكال، هو في محاولة إيجاد علاقة علِّية بينهما، لكن هذه العلاقة تضلّ في حدود التجاور، أو لنقل في حدود الاقتران. فالفعل الأخلاقي لا ينطلق بهدف نيل السعادة، لكنه يرتب ذلك من باب الاقتضاء وليس العلية. أما الفضيلة، فمهما كانت، فهي لا تمثّل الخير الأقصى. إن الحديث عن وجود نحو اتصال بيّن الفضيلة والسعادة يظلّ تناقضاً من وجهة نظر العقل النظري، فقط، حينما يتعيّن علينا الحديث عن علاقة علِّية بينهما. وإلّا، فإن هذا، فضلاً عن أنه لا تناقض فيه، هو

نظريٌّ إذا ما عالجنا العلاقة خارج شرائط العلاقة العليّة، كأن نفسّرها بالاقتران والاقتضاء. ومع ذلك فإن العقل العملي يقدّم حلاً لهذا التناقض من خلال احتوائهما في فكرة الخير الأقصى، بوصفه ضامن الكمالين «الفضيلي» و«السعادي»، وضامن وحدتهما.

إن السؤال الجوهري الذي لم يُجِبْ عنه كانط، ولعلّه تخطّاه عنوة، هو: من أين جاءت فكرة اللاّتناهي والمطلق إلى الذات المتعالية لهذا الكائن الأخلاقي، وكيف يمكننا اعتبار المطلق معلولاً للتناهي، بما أن التناهي حسّي واللّاتناهي تجريد محض؟ إن كانط يتحدث عن العقل المتعالي بوصفه نزّاعاً إلى معانقة الكمال، كظاهرة مسلّمة. ولا ندري كيف يتحدث عن عجز العقل في الاستدلال على خلود النفس أو الله، ولا يجد إشكالاً في المصادرة على يقينية انعدام مصدر آخر خارجي لهذه الإرادة الخلّاقة، وكيف استدل على عدم وجود عالم خارجي موضوعي يتمتّع بهذا القدر من التعالي. إذا كان كانط قد نفى عالم المطلق إلى براري العقل العملي، فإنَّ العقل العملي نفسه لا يمكن تصوّره إلّا كمنتج للعقل النظري. ألا يدل ذلك على أن مصداقيَّة الدليل الأخلاقي نفسه تنبع من حجّية العقل النظري؛ فيستوي بذلك في الاعتبار مع الدليل الأنطولوجي؟ ! ألا يعني فعل التشطير ذاك حيلة من حيل العقل النظري نفسه، أو تكتيكاً من تكتيكاته التي تصبُّ في استراتيجيا عقل يسعى إلى ابتلاع عالم الأشياء وإعادة عرضه وفق الفهم ليس إلّا، أو لعلّه مجرّد محاولة فاشلة للتخفيف من حدة مفارقات عقل نزّاع لانتهاك مصادراته؟ أليس ذلك نتاجاً للتمركز العقلي بوصفه حصراً واستبعاداً؟! ألا يفترض في العقلين معاً أن يكونا في طول بعضهما البعض، لحظتين في فعالية متقلّبة لعقل متكاثر؟! بل لعلّ السؤال الأخطر: إن كان فعل التشطير العقلي وفعل التفويت والمناوبة ما بين النظري والعملي، كلاهما

حكماً عقلياً في نهاية المطاف، أو لنقل، إن كان العقل يحكم بلا جدوى البحث عن الشيء في ذاته، والاقتصار على الفهم أو ظواهر الأشياء كما تعرض على العقل، أفلا يعني ذلك وقوعنا في حيلة أخرى من حيل عقل لا يزال مسكوناً بباركليته؛ حيث يصبح عائقاً من عوائق التفكر والتفكير؟! تلك هي أبرز مفارقات النقد الكانطي!

وإذا كان كانط قد جعل فكرة التحقّق الكامل للواجب لا تقوم في العالم الحسّي الموسوم بالتناهي، مفترضاً لها عالمها المطلق المابعدي، فما المانع، إذا أردنا محاسبته بأثر رجعي، أن يكون مبدأ المطلق في العقل ذا منبع مفارق؟! وإلى أيّ حدّ أمكن كانط التحرّر من الذاتية الديكارتية حتى في عزّ تسخيفه للدليل الأنطولوجي المؤسّس للكوجيتو الديكارتي؛ بل وإلى أيّ حدّ بدا الكوجيتو الكانطي البديل، مستغنياً عن قبلياته؟

إثبات وجود الله
من خلال فكرة الواجب الأخلاقيّ

لا يخفى ذلك الموقف الكانطي التقويضي للدليل الأنطولوجي، الذي عمل على نقضه وتسخيفه في نقد العقل النظري. لكن هذا لا يعني أنَّ كانط الذي اختمرت في ذهنه تناقضات الفكر الفلسفي وانحصار العقل الديكارتي بوصفه استمراراً للعقل المؤلّه، وأيضاً ملابسات الجدل التاريخي بين العقليّ والدينيّ أو الدينيّ والدينيّ، الذي لم يزل على أشدّه في تداعيات الإصلاح الديني؛ أجل هذا لا يعني، أنَّ كانط الذي بدا أكثر تحفظاً من يقينيات النهضة، وأكثر رفضاً لرسوم فلسفات اللّاهوت المسيحي، كان يسعى في سبيل تقويض فكرة «الله» من خلال تقويض الدليل الأنطولوجي. فلقد عاد ليثبت ذلك وفق ما يمكن أن نسميه بـ «الدليل الأخلاقي». هذا الاستبدال في مسالك الحجّة والبرهان، يرفع عن كانط عبء التحدي الذي يمكن أن يمثّله الدليل الأنطولوجي ضد الشرح العقلي الكانطي الثنوي، وما تفرّع عنه من إشكاليات؛ لعلّ في مقدمتها المأزق الثنوي الذي جعل «العقل» كما لو كان جوهرين فاردين أو جوهراً منقسماً

على نفسه . فتقويض الدليل الأنطولوجي هو في واقع الأمر استبعاد لمطلق الدليل على وجود الله على أساس العقل النظري، أو تضييق لمسالك الدليل على وجوده، وذلك حتى لا تكون فكرة الله، هي الحقيقة الأولى التي تتفرّع عنها باقي الحقائق، بما في ذلك الذات. فإذا كان الدليل الأنطولوجي يثبت المطلق خارج الذات ومطلقاتها، فإن الدليل الأخلاقي القائم على الإرادة الحرّة المطلقة المتعالية، يجعل المطلق هو الذات، وفكرة «الله» متفرعة عنها أو صنيعة لها، ليس على نحو الحقيقة، بل على نحو ما يمكننا اعتباره تجوّزاً، ضرباً من الوعي المتخيّل بالإله، وعياً يفرزه العقل العملي ويؤيّده العقل النظري، شريطة ألا تكون العلاقة بيّن المطلق والحسّي أو الفضيلة والسعادة، علاقة عليّة، وذلك لمقتضى الإشكال التجزيئي المزمن في الأخلاق الكانطية الصُوَرية، وقصد فكّ أزمة التناقض. إن فكرة «الله» في نظر كانط، وحيثما أردنا استيعاب فلسفته الأخلاقية، هي بالأحرى، حيلة من حيل العقل العملي لإضفاء الوحدة المتخيلة على الذات المطلقة العالية الصُوَرية. بوصف الأخلاق ذاتها تصميمات صُوَرية في عالم يتحكّم به معيار «النيات»، ولا قيمة بعدها لما سيترتّب عليه من آثار. إذا كانت أخلاق الواجب هي من هذا التصميم الغامض المحكوم بنيات غامضة ومطلقة لا تتحدّد بغاياتها أو آثارها أو ما يقترن بها من منافع في الآن والمستقبل، فإن فكرة الخير الأقصى التي اخترعها العقل العملي للتخفيف من حدّة التناقض بيّن خير أخلاقي وخير طبيعي، وأيضاً فكرة الكائن الإطلاقي الأسمى، الذي يمثلّ غاية الكمال والوحدة للفضيلة والسعادة، هو فكرة لا تعيّن لها في الواقع، سوى تخريجة، إن كانت تشهد على تهاوي البنية التناقضية للقانون الأخلاقي الكانطي، فهي تشهد على عجزها عن التعالي بالمطلق الذاتي عن المطلق المتعالي الموضوعي، الذي عادت والتفّت عليه، بعدما ثبت أنه لا مناص منه. فكيف يغدو

ما أنتجته الذات المطلقة المتعالية كمالاً وغاية لمطلقه. تلك هي أكبر المفارقات التي لم ينتبه إليها كانط ولا حتى نقّاده. وعليه، لم تعد فكرة «الله» حقيقة مقصودة في حدّ ذاتها في هذه المنظومة الثنوية الكانطية، بل هي مخاتلة للالتفاف على التهافت الكانطي المزمن، وحيلة وظيفية تخييلية لتبرير استمرارية نسق مغشوش، مهدّد بالتشظيّ، ومحاط بلعنة «الثنوية»، وهكذا تصبح فكرة «الله» سبباً لاستقامة الفكر، وليس الفكر سبباً لبلوغها. من هنا، لا يسع كانط إلّا أن يكون مسلّماً بالكشف والوجدان لما لا مكنة للبرهان على احتوائه ضمن آلياته، فيكون ها هنا قد داعب الدليل الأنطولوجي، وعانق بنيته في صميم هذه اللعبة الاستدلالية/ الاستبدالية، فيكون مناط الدليل الأخلاقي نفسه مناط الكوجيتو الديكارتي. لا، بل إن إثبات وجود «الله»، ولو لغاية دعم صمود النسق ـ وإن كان هذا نفسه مناقضاً لفكرة الإرادة الخيّرة في ذاتها لا في ما يمكن أن يترتّب عليها من آثار ـ هذا الإثبات هو نزول عند واقع الضرورة وحتمية الفقرين: الفقر الوجودي والفقر المعرفي، وهو التفافة أخرى على «برهان الصديقين»، كما اكتمل في الفلسفة الصدرائية، وكما وجدنا له معاقرة لا تخلو من أهمية في فكرة الله كبرهان على وجود الله عند داعية الفينومينولوجيا الجديدة: جوزيف سايفرت، أو يكون متشبثاً بالدليل والبرهان في طلب العرفان، فيكون قد برهن «بالنظري» ـ حيث لا استدلال إلّا به ـ على ما سُلِّم به بواسطة «العملي»، فيكون في كلتا الحالتين، قد قدَّم أقوى الأدلّة على وجود «الله»، بهذا الاضطراب والأوب المنهجي لأصولٍ كان قد عمل وسعه لتفسيخها وإثبات نقائضها، بما هو حاكٍ عن عجز في الاستغناء المعرفي نفسه؛ كعنوان على الفقر المعرفي، مقايسة على الفقر الوجودي. وسيزداد إدراكنا لهذه المقايسة متى ما أدركنا علاقة المعرفة بالوجود، فيكون موضوع الفقر واحداً؛ حيثما اعتبرنا المعرفة هي عين الوجود. وهو

أيضاً دليل قويّ على تهافت دليل سلك أوعر المسالك لنقض الدليل الأنطولوجي، فسقط في أسوأ الأدلّة وأكثرها مفارقة. على أن النقد الكانطي للدليلين، الأنطولوجي والكوسمولوجي، ينطوي على شبهة منهجية وأخرى مفهومية عقلية وثالثة منطقية. ويمكننا الإشارة إلى ذلك بالقدر الذي لا يتعدّى الغرض؛ حيث المقام ليس مقام نظر في الدليل الأنطولوجي أو النقض الكانطي له على نحو التفصيل.

1 ـ الشبهة المنهجيّة:

لقد أكدنا سابقاً أنَّ كانط لم يجعل المنهج في البداية طريقاً لإثبات وجود «الله»، بل إن فكرة «الله» هي من صدمت منهجه وفرضت نفسها عليه، ما يؤكد على هشاشة منهج عاجز عن تأمين نفسه من نقائضه. وهذا في حدّ ذاته دليل آخر على تهافت الدليل الأخلاقي القائم على معطى عقلٍ منشرم يقف على مسافة من بعضه البعض.

2 ـ الشبهة العقليّة:

منشأ ذلك رؤية مغالِطةٌ للعقل؛ حيث نظر كانط إلى تمظهراته وآثار فاعليته ومسارات تشكّكاته وحركته، بوصفها تجلّيات لعقلين متجوهرين ضمن نَسَقين يتعاونان بقدر ما يتنافران. آية ذلك أننا مع البلاهة الكانطية سنجدنا أمام إله يقودنا إليه القانون الأخلاقي من دون أن يقتدر العقل النظري على إدراكه. فحينما تصبح المعرفة مستحيلة تماماً، نكون أمام شيء ما ثابت بالعقل العملي، غير متعقّل بالعقل النظري. نحن لسنا هنا فقط أمام عالم يناقض العقل، بل بيّن وظيفتين للعقل تجعله نقيضاً لنفسه. ففي نظر نيتشه، كان كانط يحاول أن يرسي فكرة وجوب أن يكون النقد نقداً للعقل بواسطة العقل

بالذات «أليس هذا هو التناقض، أن يجعل من العقل المحكمة والمّتهم في الوقت ذاته»[1].

3 ـ الشبهة المنطقيّة:

يستصحب كانط بنية المنظور الأرسطي للدليل والبرهان، حتى لكأن النقد الكانطي، على الرغم من جرأته وثوريته، لم يبرح المقولات الأساسية لهذا المنطق الصُوَري، الذي عمل على إعادة انتشاره بصورة جعتله يلتهم نفسه ويغرق في مفارقات ونقائض شتّى. بل أرى في المحاولة الكانطيّة محاولة انعتاق فاشلة أو انتحار داخل النسق الأرسطي ـ الديكارتي نفسه. فالمآزق الكانطيّة هي مآزق الإرث الأرسطي؛ إذ إن أقوى المحاولات النقدية للعقل، وهنا أستثني من فتق القول في العقل خارج الأورغانون الأرسطي، أعني تحديداً أمثال هيغل ونيتشه ـ هذه المحاولات لم تنجح في رجّ البداهات التي تشكّل قوام النسق الباراديغمي للعقل الأرسطي؛ لذا سيعمد كانط إلى التنصّل من إكراهات النسق ذاته إلى تعميق فجوة العقلين ـ كما لو كان مجتهداً من داخل المذهب لا من خارجه ـ ومع أن لا استدلال البتة يمكن قيامه خارج النظري، فإن فعل المناوبة الكانطي القاضي بالتخلّص من مآزق المفارقة، بواسطة التقسيم الوظيفي للعقل ـ وهو على أية حال تقسيم عقلي أيضاً ـ هو أشبه ما يكون بثعلب يقطع رجله بأسنانه للتخلّص من المصيدة[2]. لم يكتف كانط باستحضار التقسيم الأرسطي للعقل، بل زاد في انشرامه وتعميق

(1) جيل دولوز، مصدر سابق، ص 117.

(2) هذا المثال للثعلب أستعيره من الأديب والشاعر الفرنسي الكبير ألفريد دي موسيه، في «اعترافات فتى العصر».

الفجوة، ما أدى إلى استفحال أزمته، ومن آثارها تضييق مسالك الدليل، متمّماً بحماسة وانتحارية ما كان دّشنه أرسطو، واستلهمه ابن رشد، وتخبطت فيه عقلانية النهضة والأنوار، ومن آثارها أيضاً استبعاد دليل الوجدان من طرق الدليل، الأمر الذي أدى إلى نتيجتين هما على تمام الخطورة:

الأولى: انحصار مسالك الدليل، وإليه يضاف تخصيص كلّ عقل ببنية دليلية ما. وهذا مردود أصلاً؛ حيث لا طريق لإثبات هذا الاختصاص إلّا بالعقلين أو أحدهما أو ثالث لهما ثابت لا مرفوع. وفي كلّ واحد من الافتراضات المذكورة ما يقوّض النسق الكانطي. فإذا كان المنشأ عقلاً نظرياً، فما جدوى الاختصاص رأساً، وإن كان عملياً فهو تغليب وحكومة للعملي على النظري. وإن كان عقلاً ثالثاً، فهو بداية لتسلسل محال. فإن قيل كشفاً، فهو بخلاف مقتضى النظر الكانطي. وكل واحد من هذه الافتراضات يستدعي تفصيلاً إضافياً ليس ها هنا مقامه.

الثانية: طرد بعض أشكال الدليل من دائرة البرهان أو بعض مسالكه من دائرة الدليل رأساً. وإليه يضاف حصر الوظيفة العقلية في مجال دون آخر. وكلتا النتيجتين أخّرتا المنطق، وأعاقتا النظر في مسالك الدليل وبناه، مع أن العقل العملي بالنتيجة هو معانقة مخاتِلة للكشف والوجدان.

إننا أمام فيلسوف لم تمكّنه ملحمته النقدية للعقل النظري من التحّرر من البارايغم المتسلّط للحداثة؛ حيث بلغ التمركز العقلي مداه. هذا إذا لم نعتبر فلسفته تعزيزاً لهذا التمركز، بل ربما فاق الديكارتية نفسها. هذه الأخيرة ـ على الأقل ـ كانت قد اعترفت للعقل بالإمكان المحض، فهو كائن موجود بغيره ولغيره، لكنه مع كانط ـ على الأقل ـ في نطاق العقل العملي هو قائم بذاته، صانع

الحقائق، إذا كان ديكارت قد احتفظ بإمكانية العقل جاعلاً من التعالي ـ الممكن إدراكه وحدسه عقلاً ـ وجوداً مستقلاً؛ موجوداً بذاته، ولذاته بحسب الدليل الأنطولوجي المقوّم للكوجيتو الديكارتي، فإن كانط قد جعل من ذلك التعالي ـ الممتنع إدراكه ـ وجوداً لغيره، ومخلوقاً للعقل العملي. لكن لا يخفى أن المحاولة الكانطية بمثابتها دحرجة سيزيفية، هي رفض عنيد للاعتراف بالدحرجة، وإخفاء متواصل لكوجيتو، وأكثر انهماماً بالذات واختلاقاتها. على أن التشطير العقلي هو هروب من وحدة عقل تهدّد بنيتَه المفارقاتية المتخيّلة، النزعةُ التمركزية العقلية الكانطية. فإذا كان العقل العملي هو منفى العقل النظري؛ حيث يبدو هذا الميكانيزم المزدوج لعبة استيهامية للعقل النظري نفسه في إخفائه لوجهه الآخر؛ أي اللّاعقل. حتى ليبدوا أن العقلين معاً لا التقاء لهما في المنظور الكانطي إلّا في حدود السؤال الثالث، أي عن المأمول خلف امتثالي الواجب، فإننا نتساءل: هل فعل التفويت إلى العقل العملي هو حكم نظري أم عملي ـ كما سبق ذكره ـ أم لعقل ثالث خشي كانط اختراعه، فرقاً من عقيدة التثليث أو منعاً للتسلسل المنطقي؛ لأن افتراض عقل ثالث يفرض سؤالاً جديداً عن منشأ صلاحيته واختصاصه بهذا الحكم؟ إن العقل العملي لا يملك الحكم بالتفويت؛ لأنه مستقبل لا مرسل، فهو محكوم بالنظري، خاضع لسلطته وتمركزه. وبما أن الاستشكال هو نظري، تعيّن أن يكون الحكم بالتفويت نظرياً، فيقال: إنَّ هذا من اختصاص العملي. فإذا استبعدنا العقل الثالث دفعاً للتسلسل، قلنا إنَّ النظري نفسه يقرّر الحكم بالتفويت، ويقرّر مجالات اختصاص العملي، ويحدّد ميكانيزماته. على أن كانط الذي يرفض أن تصبح فكرة الإيمان فكرة معرفية قابلة للبرهنة، كيف يمارس استبعاداته برسم العقل النظري ثم ينقل رأيه إلى الآخر المتلقّي، مسلّماً بإمكانية إقناع الآخر في ما يشبه الدعوة وممارسة الإقناع؟

المتخيّل حينما يحتوى مطلقه

إذا وضعنا تلك النتائج نُصب لحاظنا، أمكننا حينئذٍ وضع اليد على الهشاشة البنيويّة لهذا التدابر المثنويّ التناقضيّ الذي جعل النقدويّة الذاتية الكانطية في قلب أسوأ المفارقات. ومفاد هذه النتائج، التي هي غاية القول الأخلاقي الكانطي، هو أن المطلق المتخيّل منتج للمطلق الذاتي المتعالي؛ ولكنه في الآن نفسه يتهاوى في سفوح الفقر الوجودي لمتخيّله. ففكرة «الله» واليوم الآخر، ليستا ها هنا لحظة انتشائية في هذا البناء الكانطي المتأرجح داخل جدل عقلين، بل هما المخرج الوحيد والممكن لهذا البناء الذي لا يعترف بانسداداته ولا يخجل من مفارقاته. فبعدما أن كانت الحريّة هي الأساس الأعلى البديهي الذي تقوم عليه الأخلاق، انضافت فكرة «الله» وفكرة الخُلد، بوصفهما مسلّمتين عجز كانط عن البرهنة عليهما. والعجز هنا ـ بلا شك ـ كانطي بامتياز؛ لأن لا أحد يسلم بذلك الشرخ والفصام الذي أخضع لهما العقل والذات الإنسانية. فإن كان هذا التسليم برسم العقل العملي، فهلّا يقال: إنَّ تسليم العقل العملي هو فرع خفيّ لتسليم العقل النظري؟ فإن قيل: إنَّ النظري هنا لا يثبت ولا ينفي، فهل هي استقالة النظري إزاء كبرى اليقينيات وأقدمها رسوخاً في حياة البشر؟!

يقول سايفرت ـ وهو من الفلاسفة الألمان المعاصرين ـ بأن إلهاً لا يوجد إلّا في الوعي، هو إذن إله ميت حقاً[1]. ونقول على المنوال نفسه هاهنا: بأن إلهاً لا يملك أن يقاربه العقلان معاً، ولا يملك العقل النظري أن يتوصّل إليه، ولا يفرض تجلّيه على العقلين ولا يقاربه إلّا العملي، لهو حقا إله خيالي!

إذا ما سايرنا كانط في التفافاته على مصادراته، وقبلنا بلعبة الاستبدال التي جعلت فلسفته الأخلاقية تعانق النهاية السيئة، وما كانت قد سلمت باستبعاده، في حالة ارتداد منهجي أو حيل استبدالية ترتكز على مسلّمات الدين المسيحي، إذا ما سرَّيناه فسنجد أن الإشكال الذي طُرِح على فكرة الكمال والوحدة الممكنة بين الفضيلة والسعادة سيتفجّر ضمن السؤال التالي: هل بوسع هذا الكائن الأخلاقي أن ينجز الواجب على ذلك النحو الأكمل، في حياة محكومة بالتناهي، وحيث لا قيمة للواجب إذا لم يكن الإمكان متاحاً لإنجاز تحققه هذا على ذلك النحو؟ وهذا ما يفرض خلود النفس، ويفترض وجود عالم آخر غير هذا العالم المادي المتناهي. وعليه يصبح الله والنفس الخالدة، مسلّمتين يفرضهما العقل العملي الكانطي حيث لا كمال في تحقّق الواجب من دون افتراض خلود النفس، ولا وحدة بين الفضيلة والسعادة من دون افتراض وجود الله كضمان للتوفيق بين الضروري والمطلق. باختصار، إن كانط يجعل من مسلّمة الله وخلود النفس مقتضيين للعقل العملي، لا يمكن البرهنة عليهما من خلال العقل النظري. فهما عقيدتان تستندان إلى الإيمان. وهذا ما يعني ـ حسب كانط ـ أن العقل العملي وإن أكد عليهما كمسلّمتين، لا يمكنه جعلهما موضوعين للمعرفة. وهذا ما

---

(1) المصدر نفسه، ص 21.

يعني أن فكرة الله مدركة أخلاقياً، ولا يمكن الاستدلال عليها أو نقلها عبر التبليغ أو الدعوة مثلاً. إنها حقيقة يدركها كلّ كائن أخلاقي بما هو أخلاقي. ومن ثم لو افترضنا أننا أمام تعريف كانطي جديد للإنسان بوصفه كائناً أخلاقياً، فهل خروج الحيوان من هذه الخاصية، سيحرم الحيوان من إدراك «الله»، مثلما حرمه الذين أخرجوه من خاصية النطق والعقل؟ هذا سؤال يظلّ مفتوحاً، بل سيشكّل تحدياً آخر ضد القانون الأخلاقي الكانطي.

إذا استوعبنا ما سلف ذكره، أدركنا حينئذٍ الدوافع التي جعلت الدين في نظر كانط يحتلُّ مجالاً تابعاً، مترتباً على الأخلاق؛ حيث يتحدّد وجودها مستقلاً عنه. فالأخلاق لا تحتاج إلى الدين. بل إذا اعتبرنا فكرة الله والخلود، على ضرورتهما العملية، من اختراع العقل الأخلاقي، أدركنا أن الدين نفسه تابع للأخلاق؛ أي تابع للعقل العملي. الدين في نظر كانط، تجريد محض. إنه عبارة عن روح واحد، كامن خلف هذا التشكّل المختلف للدين. إنها فكرة عدمية ترى إلى الدين حقيقة واحدة خالصة، وليس عقيدة. بل لا يوجد لها أساس تاريخي بقدر ما هي عبادة خيّرة. فالدين هو بالنتيجة، ما يُبحث عنه من داخل الذات وليس خارجها. وطبعاً لا ننسى أن ما تقوله الكانطية أكثر احتياطاً مما يدعو إليه النَسَق النقديّ الكانطيّ. إنه كان عاجزاً عن البوح بما يخالف حقيقة الإيمان التي رعتها الكنيسة حتى ذلك الوقت.

مناقشة الرأي الكانطيّ

لو أنَّ النقد الكانطي اقتصر على تعزيز فكرة الواجب، بما هي أرقى حالات العرفان الديني نفسه، دونما الحاجة إلى هذا القلب الكوبيرنيكي العديم الجدوى، لكان وضعه أقوى من هذه الهشاشة البنيوية التي اقتاده إليها إصراره ـ المنقطع النظير ـ على لعبة التشطير العقلي، أو لعبة المناوبة بين العقلين اللذين هما في نهاية الأمر، فعل تجريدي للعقل النظري نفسه. فلا يخفى التأثير السلبي للبيئة الدينية التي عايشها كانط وعاصر أقوى مفاعيل تَمَأسُسها التاريخي وتَهَيكُلها الديني، ما جعل الدين في النهاية يتحوّل إلى جملة من الرسوم والطقوس الفاقدة للروحية الخالصة أو فكرة الواجب. لكنَّ هذا التأثير لم يمنحه القدرة الكافية للتغلّب على صعوبة النفق المنهجي الذي وضعه أمام أخطر أشكال التناقض، سواء ما بين النظري والعقل العملي، أم حتى تلك التي كانت تواجه العقل العملي نفسه، وهذا ما اضطره إلى اختلاق تخارجاته التخييلية. وقد بات الإيمان هنا، ليس حقيقة عقلية أو غاية فلسفية، بل مجرَّد مخرج لذلك التناقض الكبير والمهول ما بين الحريّة بوصفها تعالياً فوق الضرورة، وفكرة «الله» التي طرحت كمسلمة للعقل العملي. فمنهجياً لم تحرز الثورة الأخلاقية

الكانطية ما كانت تصبو إليه. فلقد اصطدمت بصخرة الإيمان، إلّا أنها عرفت كيف تخاتل للالتفاف عليه ووضعه خارج الإمكان المعرفي إيماناً عملياً لا دليل ينهض على اعتباره بمقولات العقل النظري. إن المحصلة النهائية لهذه الفلسفة الأخلاقية التي قبلت بالدين على مضض كتابع ليس إلّا، تبشّر بدين من اختراع الذات (= الدين الحقيقي) رافضة موضوعيته أو جعلية تعاليمه، مستعيضة بذات قدسانية قادرة على الاستقلال بخيريّتها. وبهذا نخلص مع كانط إلى نحوين من التمركُز، لعلهما من أشهر معرَّات الحداثة، وأخطر ما وسم علاقتها بالفلسفة والدين معاً، وهما:

1 - التمركُز العقلي «**logocentrisme**»: به كان كلّ ما هو خارجي، من اختلاق العقل. العالم نفسه تشكيل عقلي محض.

2 - التمركُز الديني المسيحي «**chrétocentrisme**»: حيث في عز التجّرد العقلي والتهميش الديني، ارتأى في المسيحية الخالصة، ما يقارب الكلّي الطبيعي - تجوّزاً - إزاء باقي الأديان الأخرى. ففي كلّ دين ثمة شيء من المسيحية.

إذن، بهذا الحنين التمركزي المزدوج، عبّر كانط بما فيه الكفاية عن أنه منتج لهذا الباراديغم المتسلّط في عصره: التمركز العقلي النهضوي، والتمركز الديني المسيحي. وكلاهما يؤكّدان على التمركُز الثالث: (= التمركز المجالي الأوروبي Europocentrisme).

ففي نظره «ليس ثمة إلّا تاريخ واحد يملك الإجابة عن تلك المطالب: إنها الكنيسة التي منذ بداياتها تحمل في ذاتها بذور ومبادئ الوحدة الموضوعية للإيمان الديني الحقيقي والعالمي»[1].

---

(1) الدين في حدود العقل مصدر سابق، ص 155.

وتصل هذه المركزية الروحية المُأرضَنة برسم العناد الكانطي الجاهل والمتجاهل للمختلف، إلى حدّ تناسي الأشكال الأخرى للتجارب الدينية. ولم يعاقر بعد ذلك إلّا اليهودية بوصفها، حسب المنظور الكانطي، مسلوبة الروح. بل لنقل ليست ديناً رأساً. ففي الحقيقة «اليهودية ليست دينا. إننا لا نرى فيها سوى مجموعة ما من الناس ينتمون إلى عرق خاص، لم يؤسّسوا كنيسة ولكن أسّسوا دولة توجّه بقوانين سياسية بسيطة. هذه الدولة يمكن أن تكون محض زمنية بشكل يجعلها حتى لو اندثرت بفعل دوائر الزمن، تظلّ راسخة دائماً في اليهودية. هذا الاعتقاد الذي ينتمي إليه بصورة أساسية بحيث في يوم من الأيام يمكن أن تتحقّق (بمجيء المسيًا ـ المنتظر ـ)»[1].

فالأنوار، إذن، لم تستطع تحقيق عالميتها المجرّدة، حتى في صلب هذا الشرود العقلي لمعانقة المطلق. إن كلا التمركُزين ـ اللذين يحتويهما التمركُز الأكبر المجالي عنوان أَرَضنة الفلسفة هيغليا، والدين كانطيا، والرأسمالية فويبريا ـ هما مرض القول الفلسفي للحداثة، والهذيان التصنيفي إلى حد صياغة متعالي الجغرافيا الفلسفية للحداثة. ويمكن دفع ذلك بأواليتين نقديتين:

أولاً: يمكننا دفع التمركُز العقلي، بتفكيك أزمته، ومعانقة آخره (= آخر العقل). كما يمكن دفع التشطير العقلي الثنوي أو التثليثي بنقد فصاميته التخييلية، وفضح انقساميته أو مناوباته المخاتلة. ليس لدينا ما نخشاه، طالما أن ثمرات ذلك التمركز تتجلّى في اجتياح العقل الأداتي، وحصر امتدادات الفاعلية والشعور الإنساني المتعدي للعقل الاختزالي. يكفينا في دفع شر هذا التمركز، آماد النقد الهيغلي للنقد الكانطي، وإذا شئت يكفينا

(1) المصدر نفسه، ص 155.

الموقف النيتشي التمرّدي. ألم يقل هابرماس: «مع دخول نيتشه إلى قول الحداثة، تتغيّر المحاجة رأساً على عقب»[1].

ثانياً: يمكن ردّ التمركُز الديني عند كانط، من خلال مساءلة دينية مفتوحة، ومن خلال فلسفة الدين ومنزلة الأخلاق في المنظور الإسلامي مثلاً. إن الموقف الكانطي التمركُزي هذا يبدو فضيحة أكبر لو قارناه بموقف نيتشه في «عدو المسيح».

---

(1) المصدر نفسه، ص 140.

في نزع التمركُز الديني ـ التاريخي؛
المنظور الإسلامي دليلاً..

صحيح أن كانط قصد إلى الإمساك بسرّ الدين الحقيقي خلف هذا التكاثر التاريخي للصِيَغ العقائدية، بما يجعلها عرضة لتضخّم الطقوس وخطر التهيكل. ولكن هذا لم يمنع من القبض داخل هذا الإصرار على التجاوز التاريخي، على إرهاصات لتمركز ديني، يجعل من المسيحية في أوروبا ـ بوصفها لحظة تاريخية في التشكّل الديني الخاص نفسه ـ محوراً لاستشكالات كانط الدينية والأخلاقية. فهل ياترى كان من الممكن أن يحدث الانقلاب الأخلاقي الكوبرنيكي الكانطي، فيما لو كان هذا الأخير مسلماً؟!، وأي معنى أن يعقد كانط في الدين في حدود العقل المحض فصلاً موسوماً بـ: الدين المسيحي كدين طبيعي؟ وإذن أيّ مفارقة تلك التي تواجهنا عندما نعرف أيّ معنى للدين الطبيعي عند كانط، سوى أننا باستعمالنا المبّسط لعقولنا نصل إليه. فهل هذا هو واقع الدين المسيحي من بيّن كلّ الأديان؟

كيف يصمد هذا العناد أمام الإدانة النيتشية الكنيسة، إذ لم تقف هذه الإدانة عند حدّ تفضيل البوذية عليها، بل إنه عبّر عن تمرّده على

التمركز الديني الكنّسي ابتداء من تصوّر الألوهة، وانتهاء إلى نوعية السلوك. فهي أي: «الكنيسة تقاوم حتى النظافة (المعيار الأول على المسيحية بعد طرد المسلمين كان إغلاق الحمّامات العامة، حيث كانت قرطبة وحدها تحتوي على 270 حماماً) (. . .) إن الإسلام لدى احتقاره المسيحية يمتلك ألف مرة الحق بأن يفعل ذلك: إذ هو يتطلّب الرجال. لقد حرمتنا المسيحية من مجاني الحضارة القديمة وفي ما بعد حرمتنا من ثمار حضارة الإسلام»[1]. الموقف النيتشي هنا وإن بدا أكثر قسوة على المسيحية، إلّا أن المهم في ذلك هو التمرّد على ذلك التمركز الذي جعل كانط في نهاية المطاف يرى أن المسيحية هي محور الدين الكوني، حتى أنه لم يدرس الأديان وخصوصيّاتها كما فعل على الأقل نيتشه حسبما تشهد أفكاره وآراؤه.

إن استشكالات كانط الأخلاقية والدينية، تحمل مركّب هذا التمركز الديني، الذي لم يخل من مقايسات، سواء في مستوى التعميم ـ تعميم الاستشكال الديني والأخلاقي المسيحي الأوروبي على كلّ التّشكلات الدينية والعقائدية ـ أم في مستوى الاستعارة الخفية والاستبدال الديني الذي عالج به مأزق العقل العملي. هذا فضلاً عن أن الاستشكالات الكانطية الدينية، هي استشكالات الإسلام نفسه لكن برسم حلول وآفاق أخرى. بل إن مشروعية وجوده تكمن في كونه مبدأ للكلمة السواء، تضاف إلى ذلك حتمية الكتاب المهيمن وفكرة الخاتمية، وهي ثورة ضد التهيكل الديني، وخطوة باتجاه كونيته وأنسنته، بشرط التجّرد ونبذ الفتنة حتى يكون الدين كله لله، كضامن لاستمراريته، وكدعوة لما يحيي النوع أو يفكّ عنهم الإصر والأغلال التي كانت عليهم. وهذا ما يظهر تباعاً من خلال المبادئ الثلاثة الآتية:

---

(1) المصدر نفسه، ص 65 ـ 181.

1 ـ دعوى الكلمة السواء

يظهر من خلال المبادئ الثلاثة، أن الجامع بينها هو أن التاريخية الإسلامية ليست تاريخية زمنية محضة، أو تاريخية سبق ولحاق. بل إنها تاريخية إنجاز. هكذا، كان الإسلام مصّراً منذ البدء على أن لا يتحدّث عن الدين (دين الله بوصفه الدين الحق) أي بوصفه اختلافاً جديداً على إيقاع التشكل التاريخي للأديان، بل عود إلى بدء؛ إلى الدين الخالص الذي جعل كلّ رموز الديانات السابقة رموزاً للإسلام. يدلّ على ذلك، كونه الصورة الخاتمة التي أعادت ما «تتورخ» ـ من الديانات السابقة التي خضعت لتأثير الملابسات التاريخية والسياسية والثقافية، وقد عانق بعضها الوثنية أو بعض رموزها في حالة ارتداد ـ وما تشخصن منها ـ مثل اليهودية بوصفها دين يهودا، أو المسيحية بوصفها دين المسيح ـ إلى منبع الإسلام والانقياد للمبدأ الأعلى. من هنا، يفترض القول: إنَّ «المجرّد» هو ما يمكن وجوده أو وجود بعضه في كلّ دين سماوي آخر؛ وليس التاريخي المشخصن الذي أعاد تحيين الموقف التشخيصي السابق، معلناً أزمته المزدوجة؛ كالمسيحية الجاحدة (الكافرة) بالرسالة الخاتمة؛ حيث نقضت جحود اليهودية بالمسيح، ثم سرعان ما استعارت الموقف الجحودي اليهودي نفسه في موقفها من «محمد». على أن ليس ثمة ما يبرّر الاكتفاء بالدين سوى أنه يحتوي على مؤهّلات ختم الأديان السابقة بوصفها سابقة في التشكّل التاريخي، لا في مستوى الأصالة، بما يؤسس لحوار الأديان على أُسُس برهانية ﴿قُلْ هَاتُواْ بُرْهَـٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَـٰدِقِينَ ﴿١١١﴾﴾[1].

على أن البرهان هنا ليس بمعناه المحصور على قواعد المنطق

---

(1) سورة البقرة: الآية 111.

الأرسطي، بل بمعناه المفتوح بحسب مراقي السلم الحجاجي التواصلي، أيّ ما تسالم عليه أهل الأديان في منطق الاحتجاج الملزم، الذي يبدأ من الاستشهاد نصاً، كما في سائر الاحتجاجات الدينية، وانتهاءً بشهادة الإعجاز تكويناً، كما في حادثة المباهلة. وفي ذلك دفع لتساوي الأدلة وإمكانية العلم.

ويتجلّى مبدأ «الكلمة السواء» في ثلاث دعاوى:

- دعوى الـ «لستم».
- دعوى «التبعيض».
- دعوى «وحدة المصدر» أو الأصل الإبراهيمي للديانات السماوية.

1 ـ 1: دعوة الـ«لستم»:

هذه الدعوة، هي تهمة صريحة بالتحريف. إن الكلمة السواء لها عائق تاريخي ومعرفي (= تحريفي). فيصار إلى القول، بأن لا إمكان لتحقّق الكلمة السواء إلّا بنهج التقويم. وهو موقف تاريخي ومعرفي لإعادة المصداقية. وإثبات ذلك ليس هذا مورده، بل يطلب في الأبحاث التي جاءت تترى شاهدة على وقوع التحريف بما لا يدع مجالاً للشك من خلال نقد الأثر (= تاريخيته) ونقد النص (= تفكيكه وتأويله).

1 ـ 2: دعوى «التجزيء»:

وهي الدعوى التي تحمل تهمة صريحة باجتزاء النص تبعاً للهوى والمصالح الشخصية أو الفئوية. والاجتزاء والتبعيض هو أخطر من المحو في بعض الأحيان. حتى أن النص المُجتزأ أو الموقف التجزيئي قد يحوّل النص إلى نقيض المراد، كما هو أخطر ممن جعله نصاً معدوماً. ألا ترى إلى من يأخذ بشطر الشهادة «لا إله»

ويمحو ما تلاها، لينقلب الأمر إلى نقيض المراد؛ من الشهادة بالوحدانية إلى شهادة كفر بواح. وإذا كانت الرسالة الخاتمة فضحت التحريف في مستوى دعوى الـ «لستم» فإنها فعلت الأمر ذاته باستعادة ما كانت الديانات السابقة قد استبعدته، مستعيدة إياه في صلب السياق الطبيعي لرسالة متمّمة لما لم تقتض الحكمة تنزيله سابقاً، ولإتمام ما كان قد تعرّض للانتقاء والتجزيء والبتر: «أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض».

1 ـ 3: دعوى «وحدة المصدر والأصل المشترك»:

وهي دعوى تحمل تهمة الغفلة عن الأصل في الدين السماوي، وعن المبدأ. ذلك لأن التحريف والتجزيء اللذين مصدرهما الهوى ينبعان معاً من الممارسة الشِركية التي بلغت قمة استفحالها، حيث لا شرك أقوى من فعل التصرّف في النص والمشاركة في إعادة صياغته أو بتره بما يستجيب للأهواء المتحيّرة.

بدأت الدعوى إلى الكلمة السواء من الدعوى إلى البرهان:

- ﴿وَقَالُواْ لَن يَدْخُلَ ٱلْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَٰرَىٰ ۗ تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ ۗ قُلْ هَاتُواْ بُرْهَٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿١١١﴾﴾[1].

- ﴿أَمِ ٱتَّخَذُواْ مِن دُونِهِۦٓ ءَالِهَةً ۖ قُلْ هَاتُواْ بُرْهَٰنَكُمْ ۖ هَٰذَا ذِكْرُ مَن مَّعِىَ وَذِكْرُ مَن قَبْلِى ۗ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ٱلْحَقَّ ۖ فَهُم مُّعْرِضُونَ ﴿٢٤﴾﴾[2].

- ﴿أَمَّن يَبْدَؤُاْ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَمَن يَرْزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ ۗ أَءِلَٰهٌ مَّعَ ٱللَّهِ ۚ قُلْ هَاتُواْ بُرْهَٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٦٤﴾﴾[3].

---

(1) سورة البقرة: الآية 112.

(2) سورة الانبياء: الآية 24.

(3) سورة النمل: الآية 64.

مروراً بالتقويم: ﴿قُلْ يَـٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَـٰبِ لَسْتُمْ عَلَىٰ شَىْءٍ حَتَّىٰ تُقِيمُوا۟ ٱلتَّوْرَىٰةَ وَٱلْإِنجِيلَ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ ۗ وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِّنْهُم مَّآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ طُغْيَـٰنًا وَكُفْرًا ۖ فَلَا تَأْسَ عَلَى ٱلْقَوْمِ ٱلْكَـٰفِرِينَ ﴿٦٨﴾﴾[1].

وانتهاء بالدعوى إلى المباهلة: ﴿فَمَنْ حَآجَّكَ فِيهِ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَكَ مِنَ ٱلْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا۟ نَدْعُ أَبْنَآءَنَا وَأَبْنَآءَكُمْ وَنِسَآءَنَا وَنِسَآءَكُمْ وَأَنفُسَنَا وَأَنفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَل لَّعْنَتَ ٱللَّهِ عَلَى ٱلْكَـٰذِبِينَ ﴿٦١﴾﴾[2]؛ وهذه الدعوى أبانت أن الاحتجاج هو فعل متكثّر تدرّجي وتوتّري، يتحدّد بما هو تداولي وما تسالم عليه الطرفان. فالمباهلة هي أقصى ضروب الدليل، حيث انتصر موقف الدين الخاتم وعزّز مصداقيته لا بوصفه تشكّلاً تاريخياً، بل تصحيحاً وإكمالاً وبلوغاً للدين الخالص. وبهذا يندفع التمركُز الديني المسيحي الكانطي من موقف «الكلمة السواء» كما في حادثة المباهلة. ويتحقّق الجواب عن الدين الحقيقي الكانطي بوصفه لا تاريخياً ولا رسوماً، بل موقفاً سبق استشكاله دونما حاجة لقلب كوبرنيكي أخلاقي، ولا حتى برفض الأحكام نفسها بوصفها مداخل أخلاقية وليست نهايات دينية؛ ذلك لأن عالم كانط الأخلاقي الحر، المستغني عن الضرورة، لا يرى إلى العالم الواقعي بواقعية أو ذرائعية ونسبية. إذ حتى التوصّل إلى الإرادة الحّرة هو فعل تدريجي وتطّور في الاقتدار. وإذا وجد من بدا مسلوب الإرادة الحرة، فذلك دليل على أنها لا توجد على نحو واحد. فثمة جبر يشتّد بمقدار افتقاد هذه الإرادة، وثمة تحرّر يشتد بمقدار امتلاكها. ففي كون الإرادة الحرة أمراً يقصد وغاية تدرك، تأكيد على أن في بدء طلب الإرادة الحرة، يقف الواجب، فيكون بمثابة العلّة الأولى في مراقي

---

(1) سورة المائدة: الآية 68.

(2) سورة آل عمران: الآية 61.

التقدّم نحو الإرادة. وهذا إنما يعيد الأمر إلى بداية الإشكال الكانطي: لمن الأسبقية، هل هي للدين أم للأخلاق. أقول: فضلاً عن شبهة المقايسات الكانطية الدينية كما أشار إليها شوبنهاور[1]، بأن الأسبقية باعتبار الإرادة الحرة هي مكتسبة وليست تكوينية، تكون الأسبقية للدين، وتكون الأخلاق غايته. بل إن كانط بإصراره على فكاك الأخلاق عن الدين، وجعلها منبثقة من الإرادة الحرة وليس الواجب ولا حتى الغاية، يكون قد رام حلّ مشكلة الجمود الديني الكَنَسي بما هو أدعى للاستشكال. هذه الدعوى الغارقة في مثلها الأفلاطونية، تستبعد الأُطُر الاجتماعية والإكراهات الواقعية التي تجعل الفرد غارقاً في ضروب من الضرورات، ولا يتسنّى له الفكاك منها إلّا توسلاً بأسباب خارجية، ولا تحقق لذلك بوجود الواجب في أساس الفعل الأخلاقي. وليست الأخلاق معلولة دائماً للإرادة الحّرة، بل إن الإرادة الحرة معلولة بالضرورة للفعل الأخلاقي، وتنمو بنموّه. هذا ما يجعل العلاقة بينهما علاقة تأثير متبادل. على أن في أساسهما يقع الواجب والضرورة. بل إن الحديث عن الإرادة الحرة وانتفاء الواجب والضرورة والغاية من الفعل الأخلاقي، دعوى لعالم خارج منطق الاجتماع وإكراهاته، دعوى إلى أن يكون الناس أخلاقيين أو لا يكونوا، باعتبار هذه العبارة تعني: لنكن معصومين

---

(1) الأمر هنا أشبه برجل راقص امرأة في حفلة تنكّرية قبل أن يكتشف في نهاية المطاف أن من كان يراقصها هي زوجته وليست امرأة أخرى. وقد وصف شوبنهاور الطريقة الكانطية بلعبة ساحر وماهر في خفة اليد. وهي تهمة تشبه إلى حد ما تهمة كانط نفسه لمن حاولوا تعديد الدليل على وجود الله، بين الكوني والانطولوجي، فيما هو دليل واحد. ومع ذلك فإن كانط في نظر نيتشه لم يطلع من اللّاهوت. فهو «مع ذلك، فهذا العدمي ذو الأحشاء المسيحية الدوغمائية، قد فهم الفرح كمعارضة». المصدر نفسه، ص 41.

أو لا نكون!؟ فالقانون الأخلاقي الكانطي، هو قانون مجعول للآلهة وليس للبشر! أليس الطريق إلى الحريّة يتطلب انتصاراً على مسلسل الضرورات، وهذا يتطلّب إكراها يمكّن الذات من الترييض والتمرن على الإقتدار؟ فالأحكام مداخل وليس نهايات. ومتى نظر إليها كنهايات وطقوس، صحّ حينئذٍ الموقف الكانطي الذي لم يضف جديداً على الاستشكال الإسلامي نفسه ضد أزمة الأديان السابقة، وإن جاء الحل الكانطي غاية في الحيرة.

2 ـ مبدأ الكتاب المهيمن:

ليس مفاد الهيمنة هنا محض الحكومة القاضية بترجيح اللّاحق على المتقدّم. وقد قلنا سابقاً إن الحدث الإسلامي هو انقلاب على تاريخانية التَمَأسُس الديني وتَشَخصُنه وتمركُزه العرقي أو المجالي. بل هو حركة باتجاه المطلق والكوني؛ إذ كلّ ما في فحوى الكتاب الخاتم، وحتى ما يبدو تمركزاً، هو تمحور وسطي كوني، تحّول يعكسه تغيير القبلة من بيت المقدس إلى الكعبة كحدث شاهد على الأصل الواحد للديانات ـ حيث إبراهيم أبو الأنبياء الذي رفع القواعد من البيت وكتموقع يتوسّط المعمورة، راسماً مركز الكونية الجغرافية، وحركة بحركة الفلك الدوار في أثناء الطواف، راسمة اندماجاً في الكونية الطبيعية في حراكها الزمني. على أن الطواف يرمز إلى الحركة الدائرية، بوصفها أكمل الحركات وأتمّها. إن مبدأ الكتاب المهيمن إشارة إلى مفهوم الحكومة، بمعناها الذي يفيد «النسخ»، أي إحكام المتشابه ـ كلّ أنواع المتشابه ـ سواء أكان مصدر «المتشابه» جهلاً أم تحريفاً أو نفاذ حكم مجعول على نحو المؤقتية أو الحكم النسبي. مصححاً شاهداً وفاضحاً، حيث تبدو وسطيته بين الشريعاتية المجرّدة ـ التوراتية ـ والروحانية المجرّدة ـ

الإنجيلية ـ تداخلاً واستدماجاً للروحي والشرائعي، على نحو يوحي بحكومة الدين الخاتم الجامع لنسق الروحي والشريعي معاً، على ما تحقّق مجتزأً في ما سبق. وبهذه الهيمنة، يدفع التمركز الديني الكانطي ـ المسيحي، مثالاً واستشكالاً، بفكرة الكتاب المهيمن الحاكم الناسخ؛ حيث لا مركزية للسابق المجتزئ على اللّاحق المكمّل الناسخ.

3 ـ مبدأ الخاتمية:

لا إطناب في صدق دعوى الخاتمية، حيث يمتنع بداهة أن يتمركز الآني والمحدود على المستمر والكوني. وليس هناك ما يؤكّد على دعوى الخاتمية في ما سبق، حيث كلّ ما هنالك يدعو للآنية والمؤقتية والتداولية المحصورة. وكونها بشّرت بورود أنبياء جُدد دليلاً على هذه المؤقتية. ولا واحدة من تلك جعلت الخاتمية أميز ما يميزها غير الإسلام. وهي ليست دعوى مغلقة، بل مفتوحة لا تقيم دعواها على غير البرهان «قل هاتوا برهانكم». دعوى خالدة، كونية، لا تلوذ بالمنغلق، بل قوتها واستقواؤها بالكوني والبرهاني، والدعوة المفتوحة، لا بالمراوغة وشراء الذمم، بل بقهر الدليل والحوار المفتوح، وبكل الوسائط الدليلية الممكنة. تلك الأدلة التي تبدأ بالحجاج وتنتهي إلى الإعجاز .. من الكلمة السواء إلى المباهلة .. فالحجة هي الدليل، لا الترديد!

عود على بدء

إن استشكالات كانط الدينية والأخلاقية لا تبرح الآتي:

إنه لا يمكن للأخلاق أن تنهض إلّا على الواجب. وهذا الواجب، أساسه إرادة حرّة منطلقة، لا جبر يحددها من الخارج. فلا

يمكن أن تكون الأخلاق نابعة من الضرورة، ولا يمكن أن تكون غائية قاصدة باعثها المنفعة. إن المأزق الذي دعا كانط إلى رفض المتعالي الخارجي وافتراض الأمر المطلق، هو رفضه للضرورة في إتيان الواجب، ورفضه للمقاصد في الفعل الأخلاقي، حتى وإن كانت علاقة الاقتران بيّن الفضيلة والسعادة، هي علاقة جدارة، لا علاقة علية. إذا كانت فلسفة الخطيئة قد شكلّت عبئاً على الدين المسيحي، ما جعل كانط يستشكل دينياً وأخلاقياً من داخل نموذجها، فإن الإسلام بوصفه ضامن كونية الدين ووسطيته يخطّئ كلّ افتراضات واستشكالات كانط، حيث مرادنا هنا، أن نجيب عن استشكالات كانط الأخلاقية والدينية من دون أن يدعونا ذلك إلى انقلاب كوبرنيكي أخلاقي، أو التنكر لفكرة الضرورة ولمداخل الأخلاق وضرورات الترقّي بالنوع من مستوى الـ «الستم».

جدل الضرورة والحرّية في إتيان الواجب

لا نعقد هنا مقارنة بين الدين المسيحي والدين الإسلامي، من حيث هي مقارنة خاطئة، اللّهم إلّا إذا أخذنا المسيحية كصيرورة تاريخية مستوعبة في «الإسلام» بالمعنى العام، لا الخاتمي الخاص، الذي هو محتواها ـ هكذا هي دعوى الإسلام نفسه، حيث الدين عند الله الإسلام ـ على أن دعوته إلى الكلمة السواء، هي دعوة للقبض على الأصول الإسلامية في الديانات السماوية، باعتبار الإسلام هو مبدأها ومنتهاها. من هنا، يجري الحديث عمّا استقر في الاعتقاد المسيحي، وكيف مارس الإسلام مبدأ الإحكام والهيمنة الناسخة عليه، كاشفاً بذلك عن أن الإسلام يضمن دفع التمركز المسيحي الكانطي بإعادة النظر في مضمون «الخطيئة» ـ المركزية في الدين المسيحي ـ في مقابل الفطرة التي تشكّل مبدأ ومنتهى ما يبلغه المرء. فالإنسان لا يولد محمّلاً بوزر الخطيئة، بل يولد على الفطرة. تفترض

الخطيئة وجود كائن شقي يلتمس خلاصه الصعب. في حين تفترض فكرة «الفطرة» وجود كائن يتطلّب الحفاظ على نقاوته المعطاة. يسعى الكائن الحامل عبئ الخطيئة إلى مقاومة مزدوجة. إغواء الشيطان والانتقام الإلهي؛ إذ تبدو ملحمة الخلاص هنا بوجهيها الفاوستي والبروميتيوسي، ملحمة انعتاق إنساني مقذوف به في متاهة منزوع عنها اللّطف، وكل ما من شأنه تيسير سبل الوصول لكائن ذنبه الوحيد أنه رهينة خطأ أبيه. هذا فيما سعى الكائن الطالب النقاوة الفطرية إلى مقاومة الشيطان في ممشى موسوم بالمحرابية؛ إذ ليس للخطايا أيّ اعتبار إلّا بقدر الإصرار والنية الخالصة. فالخطايا ينسخها العمل الصالح، والتطهّر منها يتمّ بإعلان مقاومتها. إن قيمة العبادة في هذه المحرابية التي يظهر فيها العبد تعبويته الروحية باتجاه الهدف، وهذه النقاوة التي يسميها كانط: «النية» intention، هي قيمة الفعل الأخلاقي والديني للعابد المسلم، وهو فعل قابل للتصرف، وليس فقط مجاله الرهبنة.

يتنزَّل الكائن في المنظور المسيحي محمَّلاً بخطيئة «أب» خدعه الشيطان، وأغوته المرأة، ويتنزَّل الكائن في المنظور الإسلامي محمَّلاً بأمل صرف لاستعادة الصعود، وليس في ذاكرته شيء من خطيئة الأب، سوى عبرة يفيد منها كما أفاد أبوه وتحقق خلاصه بالاستغفار والاستعصام من غواية الشيطان: «فلا تزر وازرة وزر أخرى»!

فالأب يضحي في أولى تجارب الخلق من أجل الأبناء، وليس الأبناء هم من يرتهنون لخطيئة الأب. بهذا يعاد إخراج الخطيئة إسلامياً، تقويضاً لنزعة باترياركية، ثاوية في صلب فلسفة «الخطيئة»، هذه الأبوية التي تتضخم وتتأسس في منشأ عقدي مسيحي ارتقى بخطيئة الأب إلى أن يجعل منها مأزقاً أنطولوجياً. ففي منطق العدالة الإلهية التي هي المثال عن العدالة الاجتماعية والكونية ـ «ومن كلّ

شيء موزون» ـ ليس له من ذكرى أب خاض امتحاناً وكالة عن النوع، ونزل لاستئناف رحلة الاستخلاف إلى جوار إمرأة ليس له من فضل عليها في موازين الحساب، إلّا التقوى المتاحة بالتساوي لكليهما.

ففي دنيا كائن مزدوج الميول ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا ۝٧ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا ۝٨﴾ لا يمكن الحديث عن إرادة حرة، يستعصم بها الكائن من دون إثارة من الخارج، تذكّره بالميثاق أو تثير له دفائن عقله المكنون. تصبح الضرورة علاجاً من أدواء الغفلة والنسيان. فالضرورة ها هنا، مدخل للتحرّر لا علة له كما يتوهّم كانط. الضرورة هنا لا تنتج الحرية، بل تضطر الكائن إلى أن يبرح سبل الإكراه ليقف على طريق التحرّر. فالضرورة هنا تدفع الضرورة، وهي لطف خارجي لتبديد إكراهات النزول. ودفع الضرورة بالضرورة خطوة في طول التحرر. فإذا أمكن رفع عبء الخطيئة من الضمير، أمكن تحرير «المتخلق» ودفعه إلى حيث الامتثال الخالص، الذي قوامه المعرفة الخالصة والاندماج في مقام الـ «لستم». وهو ما حكى عنه سيد العارفين علي بن أبي طالب قائلاً: «وقوم وجدوا الله أهلاً للعبادة فعبدوه [لا طمعاً في جنته ولا خوفاً من ناره] فتلك عبادة الأحرار»!

هكذا أمكننا إدراك جدل الضرورة والحرية؛ إذ لا مفر من اجتياز مقامات الاضطرار قهراً في عبادة العبيد أو نفعاً في عبادة التجار، إلى مقام العرفان والوجد في عبادة الأحرار.. وكلّها مقامات يتيحها التصوّر الإسلامي باعتبار عالم الخلق هو عالم كثرات وتنازعات ونزولات وصعودات. فبمقتضى الواقعية الأخلاقية أرقى: إلى الخلق بالحق. فعالم «كانط» الأخلاقي هو عالم صوفي خالص، لا يمكن تحقّقه إلّا في اليوتوبيا الكانطية، وضامنها العقل النظري. فالتحرر من عبودية العبيد والتجار، وطلب عبودية الأحرار ـ التي هي الصبغة التي قصد إليها «كانط»، وتطلب منه الأمر إحداث انقلاب جذري في العقل وفلسفة الأخلاق ـ هو فعل كدح مستدام.

حينما تغدو الأخلاق بلا قصود

إن طلب القصود لا ينفي خلوص الامتثال. فإذا كانت الأخلاق مشكّكة تشتدّ وتسترخي بحسب جهد المتخلّق أو بحسب حال ملكته في التضعف والاشتداد، في الفورية والتراخي، فإن القصود تبعٌ لها في التشكك. إذا كان العبد يطلب منفعته في الفكاك من النار، أو إذا كان العبد التاجر يطلب منفعته في جنة فيها ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر، فإن العابد الحرّ يطلب منفعته في لذة الرضا والفناء. وشتان ما بينهما، وإن كان القاسم المشترك هو ذاك الإصرار على طلب لذة، وإن بدت رمزية، فهي لدى العارف مما لا يُقاس بلحم طير مما يشتهون؛ بل هي غاية في المتعة، يرى العارف أن الملوك لو أطّلعوا على ما هم ونظراؤهم عليه من حسن الاستمتاع، لجالدوهم عليه بالسيوف. فماذا لو أدرك هذا الرهط ممن قيّده علوق الأبدان والأشباح، وحجبت عنه صقع العقل في منتهى تجرده، حتى كان زهده في الدنيا والآخرة معا، طلبا لصاحبهما، فتستوي الدنيا والآخرة في مداهما التعلّقي العنصري الطبيعي والمثالي الأفلاطوني الشبحي، أمام هذا السفر في التجرّد المحض. فتظلّ «اللذّة» ثاوية في صلب «التخلق» نفسه. ولا عليك بعد ذلك إن كان

كانط قد استبعد السعادة من الفعل الأخلاقي؛ إذ سرعان ما انتهى إلى تأكيدها على نحو من العلقة الاقتضائية. فالفضيلة مهما انفصلت، ستتّحد بلا شك مع السعادة. فيغلب الاتصال على الانفصال، والالتئام على الشرخ. وعليه، فلا مجال لرفع الضرورة أو القول بمزاحمتها للفعل الأخلاقي، ولا مجال لرفع القصود عنه إذ لا تنافي بينهما. هكذا نستطيع بمثال «الدين الخاتم» أن ندفع التمركز الديني المسيحي وعبء الخطيئة بوصفه الدافع المؤسّس للانقلاب الكانطي. على أن محايثة الفعل الأخلاقي للدين، هي دعوى إسلامية؛ مبدأها: «إنما بُعثت لأتمّم مكارم الأخلاق». ومنتهاها: «الدين المعاملة»!

فالقول بدين خالص مجرّد لا تاريخي ولا موضوعي، مع ارتفاع الضرورة وانتفاء القصد، يجعل من الأخلاق الكانطية أخلاقاً لعالم ليس عالم «خلق»، بل عالم حق بلا خلق. ولعله عالم عمائي بلا «حق» ولا «خلق»!

لا يرى كانط أيّ علاقة بين الإرادة الخيّرة والقصود النافعة. فالإرادة الخيّرة هي خيّرة في ذاتها، لا بما يترتب عليها من آثار نافعة. وهكذا حاول كانط أن يقطع نهائياً مع التصوّر الأخلاقي السائد، سواء في فلسفات الأخلاق القائمة على مفهوم اللذة والسعادة، أم الرؤية الدينية التي تشاركها التصوّر نفسه. فهذا إلى حد ما صحيح، باعتبار أهمية «النية» في الفعل الأخلاقي والديني. تلك النية التي حولتها غلبة الطقوسية والشكلية على روح الأخلاق والدين، إلى ضرب من النفاق. لكن، هنا نلاحظ مدى تأثير الواقع الديني الفاسد الذي عاصره، كانط وجاءت فلسفته الأخلاقية كرد فعل عليه، ما أفقده توازنه وموضوعيته. على أن ثمة رؤيتين على مستوى واحد من الخطأ.. رؤية ترى الأعمال تُقَوَّم بالنيات الخالصة فحسب، ورؤية ترى الأعمال تُقَوَّم بالمصالح النافعة فقط. وثمة رؤية

متوازنة للأخلاقية الإسلامية الخاتمة والوسطية، تقبل بالشرطين معاً: شرط النية الخالصة وشرط الإتقان في العمل والاجتهاد في تحقيق العمل.

ولا شك في أنَّ كانط، كما لاحظ ذلك شوبنهاور، يفرّق بيّن الباعث والمصلحة. على أنَّ المصلحة نفسها هي الباعث على الإرادة. فلا يخلو فعل من الأفعال من باعث، هو المصلحة. وكأن شوبنهاور يؤكّد القاعدة الشرعية الإسلامية نفسها؛ حيثما وجدت المصلحة فثمة شرع الله. على أنَّ هذه المصالح ليست بالضرورة ظاهرة ولا آنية، بل قد تخفى إلى حين فتظهر في آثارها الآجلة.

إن ما يبدو للناظر في الفلسفة الأخلاقية الكانطية ـ وكما كشف ناقده الأول شوبنهاور ـ أنها أخلاق لم تستطع ـ رغم ادعاءاتها ـ الانفصال عن الدين، بل لقد سقطت في ضرب من الاستبدال؛ بحيث أسقطت كلّ معاني الدين على القانون الأخلاقي، كما أذعنت لفكرة «الله»، وإن كانت جعلت منها مسلّمة للعقل العملي. والحق، أن المبدأ الأعلى للخلق، هو ضرورة، ليس لعجز العقل عن الاستدلال على وجودها، بل لأنه واجب الوجود الذي لم تخف آثاره حتى يحتاج إلى معرف ودليل. فهو ضروري المعرفة، وهذا يثبته دليل الصديقين. وقد عجز كانط عن أن يثبت ذلك في بحثه عن الدين العقلي، بوصفه تجريدات أخلاقية محضة! لقد بالغ حينما دعا إلى دين خالص مجرّد لا يتجسّد في رموز وسلوك ظاهر. إنه ضرب من النيات المجردة غير الآبهة بالآثار العملية الدالة على نقاء النية والإرادة الحّرة، وهذا أمر يتعذر استيعابه في ممالك البشر وطبائعهم، حيث لا ينهض الاجتماع إلّا على أساس المصالح والخير المتحقق في الخارج. إذا كان الإسلام الخاتم يحتفل بالنيات، فلأنه يراها شرطاً للفعل الاستخلافي الذي لا يمكن أن يتحقّق إلا بالمصالح أو

ما يسميه القرآن: «ما ينفع الناس»!، ولا تكون الأحكام والشرائع رسوماً مجردة إلّا حينما لا تتكامل مع إمحاض النيات. وهذه الأخيرة لا معنى لها إلّا بما تحقّقه من امتثال أيضاً. فالأحكام هي مداخل للأخلاق، كما أن الأخلاق هي مصاديق مشخّصة للنيات.

بقدر ما تنزع المثالية الصرفة التي جعلت القانون الأخلاقي الكانطي خالياً من أيّ باعثية، ولو كانت خيراً محضاً، إلّا أن تكون باعثية في ذاتها، بقدر ذلك تتهاوى المثالية المذكورة إلى سفح الريبية من الحالة المثالية الضامنة لتحقق الواجب الأخلاقي. حيث أنزل الأخلاق من كونها حالة مثالية إلى كونها قانوناً بلا ضمانات ولا محفزات، مع أنها بهذا المعنى لا يمكنها أن تتحول إلى قانون، حيث القانونية تجعلها حالة قهرية وحتمية، اللّهم إلّا إذا اعتبرنا الإنسان كائناً أخلاقياً كما يرى كانط بحسب هذا التحليل، وهو تعريف خاطئ لأسباب عالجناها في مورد غير هذا المورد. ولكن لنقل باختصار: لسبب بسيط، هو أن الأخلاق نفسها تجلٍّ للعقل. فكل مرتبة عقلية تكشف عن خلق.

وأخيراً: هل لنا أن نشكّك في قوة المعمار الفلسفي الكانطي؟

كلا.. ليس ذلك غايتنا، حيث ليس له نظير في تاريخ الفلسفة الحديث انتظاماً وسعة ومتانة، لكنه أيضاً يظلّ المتاهة الأكثر مدعاة للحيرة، ولذلك وجب نقد الكانطية.

القســم الثاني

الأخلاق والجامعة

الأخلاق والجامعة

محاولة لتنسيق ميتا ـ أخلاق مؤسسة لميثاق أخلاقي حول النظام التربويّ

قد نتعلّم بلا أخلاق، وقد نتخلّق بلا علم،
ولكي نجتاز هذه المفارقة،
يتعيّن وجود سياسة تربوية ناجحة

مدخل:

نسعى هنا إلى تسليط الضوء على مركزية الأخلاق وخطورة موقعيتها داخل المنظومة التربوية خصوصاً، والعمران البشري عموماً. فمهما تقيدت المعالجة بالسؤال الأخلاقي في إطار الجامعة والنظام التربوي والتعليمي، فإن ذلك لا يخفي أنَّ الانهيار الذي يصيب الجسم التربوي ينعكس تلقائياً على الجسم المجتمعي لشدّة الروابط التي تصل بين الجامعة والمجتمع، وكذا العلاقة التي تصل بيّن الأخلاق العامة والأخلاقيات المهنية.

إننا مدينون إلى تلك الأخلاق العامة التي يتلقّاها الإنسان في مراحل عمرية مبكرة، حيث هي الرصيد الذي يواكبه حتى مرحلة الرشد، وهي وحدها الرصيد الذي تظلّ له القيمة المركزية على سلوك الطالب في المؤسسة التعليمية والتربوية، لا سيما مع وجود ذلك الخلل التربويّ البنيويّ في نُظُمنا التعليمية التي تجعل الدرس الأخلاقي يتراخى بل وينعدم منذ النشأة الأولىّ ليترك مكانه لذلك الوهم الذي يقوم على إبدال الحصانة الأخلاقية العامة بأخلاقيات مهنية ضيّقة الاختصاص وقريبة المقصد، ووهم استقلالية البحث العلمي عن الأخلاق، ووهم ثالث لعله الأخطر: أن للتربية مرحلة ـ في الأعم الأغلب هي مرحلة النشأة قبل الرشد ـ وهذا يؤدي إلى التراخي الأخلاقي الجامعي بناء على وهم الرشد ـ في مدلوله العمري ـ والاكتفاء المضلّل بكفاية موضوعية البحث العلمي عن الحصانة الأخلاقية.

وإلى جانب معضلة تخليق النشاط الجامعي التي أثيرت في مناسبات كثيرة، وأقيمت حولها ندوات ومؤتمرات عديدة، تبرز معضلة أخطر، ضاعفت من المشكلة والتحدّي اللذين ينتظرهما مطلب التخليق الجامعي، نقصد بذلك الوتيرة الجنونية التي تسير عليها عجلة التغيير في مناهج التربية ومنظومات القِيَم تبعاً للتحوّلات الكبرى والشاملة التي تحدث في نمطنا الحضاري: الأذواق والعادات وطرق التلقي والتواصل والتقنية والقِيَم والنُظُم والأنماط التبادلية والإنتاجية والاستهلاكية والاكتشافات العلمية... إن المحيط الجامعي يفعل ويتفاعل مع المحيط الاجتماعي والحضاري، بمختلف وتائره، مما يجعله عرضة لهذا التأثير سلباً وإيجاباً. بل ربما بدا الوسط الجامعي والتربوي أكثر حساسية إزاء هذه التحوّلات من الوسط الاجتماعي العام. وهنا يجب القول: إنّ الوتيرة السريعة لأنماط التحوّل في

النُظُم والثقافات والعادات التي وسمت مسارات العولمة اليوم، كما تنبئ بوتائر أسرع في المستقبل القريب وأكثر سرعة في المستقبل المنظور، هذه الوتيرة هي من يطرح التحدّي الأكبر على النظام التربوي، ويجعل عملية التخليق الجامعي ليست فقط ضرورية الوجود بل أيضاً يفرض عليها مهمة إعادة بناء المنظومة القِيَمية بالشكل الذي يعيد المعنى للأخلاق ضمن الحراك الاجتماعي والعلمي، يجعلها ضرورة الحضور المستدام والاستمرارية في كلّ المستويات العلمية ومختلف المراحل العمرية. كما يؤكِّد قيمة ضرورتها ويضاعف أهميتها بشكل يوازي وتيرة التحوّلات التي تصيب النُظُم والهياكل وأنماط نشاطها. فليس ثمة مرحلة راشدة معفية من مسؤولية التخليق أومستغنية عنه، فلكل مرحلة عمرية أخلاق تناسبها ومهام تخليقية توجبها. فليس للأخلاق سقف نهائي، بل هي تماماً كالعلم مستدامة الطلب: من المهد إلى اللحد!

يتعيّن علينا بسط الإطار التصوّري للأخلاق التي تتقوّم بها معالجتنا، حتى يتبيّن المقصد ويتحدّد الإطار النظري، ويتحرّر محل النزاع، وذلك قبل الانتقال إلى موضوع مخاطر التجويف العولمي للأخلاق العامة، وأثر ذلك على فلسفة ومنظومة التربية والبحث العلمي ومجمل النشاط الجامعي.

عن أيّ أخلاق نتحدّث؟

بالتأكيد لا يتعلّق الأمر هاهنا بتعاليم أخلاقية بالمعنى الوعظي والإرشادي للعبارة، على ما للأخلاق العامة وتعاليمها المحفوظة في خزائن الكتب والأسفار الدينية والحكمية والأدبية من أهمية في تأهيل العقل لطلب فلسفتها، فضلاً عن أنَّ البشرية لا تزال تدين لهذا النمط من التخليق في ما تبقى من معنى لاجتماعها الإنساني. غير أن الأمر هنا يتعلّق باستشكال للسؤال الأخلاقي من وجهة نظر فلسفية، يجعل

الأخلاق مجالاً لاقتحام النسبية والعرضية والدينامية والبراغماتية وما شابه؛ أيّ السؤال الذي يدرس الأخلاق حقيقتها وجدواها وأنماطها ضمن النشاط الفردي والجماعي.. الشخصي والمؤسّساتي.. في حياة البشر ضمن صيرورة سوسيو ـ اقتصادية وثقافية، تكون الأخلاق فيها أمراً ينتج ويؤثّر ويتأثّر، بمعنى آخر، لنقل بالمعنى النيتشي، إنها إعادة إنتاج قِيَم مختلفة تنهض على السؤال النقدي الجينيالوجي، أي السؤال الذي يبحث في انسحاب أخلاق وبروز أخرى محلّها، أو صراع أخلاق مع أخرى. فلقد ظلّت الأخلاق تشكل درساً واحداً لدى مختلف الثقافات والحضارات، تنهض على أساس التلقين والتعلم والتدريب وتكوين الملكة الآمرة ـ الحاثة على خير محدّد ثابت لا يتغيّر ـ والناهية ـ الزاجرة عن شر محدّد لا يتغير ـ لكن سرعان ما حدث تحوّل في فلسفة القِيَم، سعى ولا يزال يسعى إلى قلب هذه القيم وإحداث تغييرات جذرية في المنظومة الأخلاقية للإنسان، هذا التحول الذي سيجعل عالمنا على محكّ خطير، ويجعل جامعاتنا ومعاهدنا العلمية والسلوك البحثي على محكّ أخطر.

وقد أشرنا في مناسبات أخرى، ونحن نقارب وضع التعاليم الإسلامية في ضوء مشروع التبنّي الحضاري والتجديد الجذري، إلى واحدة من أهمّ المفارقات التي تواجهنا اليوم في العالم الإسلامي. فنحن ما رجعنا يوماً إلى تراثنا إلّا ووقفنا على ذلك الكمّ الهائل من التعاليم الأخلاقية التي تضاهي بلا شك التعاليم الأخلاقية الغربية، سواء على مستوى الأخلاق العامة أم حتى المهنية المتفرعة عنها. هذا الغنى الأخلاقي أم يحتويه تراثنا نحن الشعوب ـ الشرقية ـ التي لم تنس الله ـ كما حصل في الغرب ـ لكنَّ شعوبنا تجد نفسها في مأزق أخلاقي هو بالأحرى جوهر مشكلتها الحضارية. وكان التساؤل الذي قدمناه: لماذا نجد القليل والنادر من القِيَم يحقّق كل هذه

المنجزات من تقدّم الإنسان في الغرب، بينما ذلك الكم الهائل من قيمنا لا يزحزح واقعنا المأزوم؟!

إننا لا نحمّل المسؤولية للعامل الاجتماعي فحسب، من حيث إنَّ الأخلاق المبثوثة كتعاليم مجرّدة لا تنفع، بل أقول: إنَّ مردّه إلى النسق والنموذج المتحكّم فيه. فالتعاليم تعمل من خلال ألنسق لا من خلال الفوضى. وقد غاب عنا أنه من الضروري العمل على تنسيق فلسفة أخلاقية، ووضع أرضية لقيام ميتا ـ أخلاق إسلامية[1]، تساهم في «تنقيط» الأخلاق في مواردها المقرّرة في نوع من الاقتصاد القيمي، أعني بذلك جعل الأخلاق منتجة وفاعلة وليست مجرّد أخلاق غير فاعلة. وهذا ما يبدو واضحاً من سلوكنا. إننا لم نرق بالأخلاق إلى المستوى الذي يجعلها ضرورة لا غنى عنها، فنحن

(1) نقصد بالميتا ـ أخلاق التعريف نفسه كما جاء في المعجم التقني والنقدي للفلسفة لأندري لالاند، حينما قال عن ميتا ـ أخلاق: (metamoral) تعنى بالمبادئ الأولى والأسس التي تقوم عليها الأخلاق، خلافا لما تعنى به دراسة القواعد الأخلاقية كما نجدها مطبقة في أي فعل يعتبر شرعياً أو مستحقاً للثناء. وأيضا في تعريف (metamorale): اصطلاح من ابتكار ليفي بروهل ـ صار أكثر استعمالاً ـ كي يدل على كل ما كان متعالياً بالنسبة إلى الواقع الأخلاقي المعطى، وضروري بالنسبة إلى مفهوميّة هذا الواقع. (انتهى كلام أدرية لالاند). وكما ترى، فإن التعريفين متداخلان حيث موضوعهما في نهاية المطاف هو الأخلاق، ويتضح من خلال التعريفين لأندري لالاند أننا أمام مفهومين لا يفرق بينهما سوى حرف التأنيث (e)! وهو أمر لا نجده في تصنيفنا العربي. لكن ما يعنينا هنا فضلا عن التعريف الأول، هو عموم اللغة الواصفة لهذا العلم، بموجبه نقف على ضرب من أخلاق الأخلاق تماماً مثلما تضعنا اللغة الواصفة للمنطق أمام ضرب من منطق المنطق.

بالنسبة إلى التعريف السابق لأندريه لالاند أنظر:.

Andre lalandem: vocabulaire technique et critique de la philosophie, p; edition 2; presses universitaires de france 611; 2006;.

نبرز الأخلاق والخطاب الأخلاقي اليوم كما لو كان مجرّد فروض وجب تمثّلها في حياة النوع. ولم نجد بعد طريقاً للبرهنة على أنّ الأخلاق تتنزّل منزلة الأنطولوجي. إن الفساد الأخلاقي من شأنه تدمير السياسات والبيئة والعلوم والأديان والعالم. فالدعوة إذن قائمة على أساس بناء هذا النسق الأخلاقي بجهد وإصرار ومراكمة. وحيث إن الأمر يتعلّق بالجامعة وبعموم النشاط التعليمي والتربوي، كان لا بد من تحديد دور الجامعة في الاضطلاع بهذه المهمة، لتتحوّل من مجال يتهدّده الخطر اللّاأخلاقي إلى طليعة التخليق العلمي والعالمي.

مقدّمات ميتا ـ أخلاقيّة

قبل المضيّ في معالجتنا، نحب أن نتحدّث عن مقدمة تحدّد تصوّرنا الأخلاقي في شكل مفاتيح ميتا ـ أخلاقية، تساعدنا على تكوين قواعد أخلاقية، أو لنقل معايير لفهم ومقاربة المشكلة الأخلاقية في الوسط الاجتماعي عموماً، والوسط الجامعي خصوصاً.

الأخلاق علم

لسنا نبحث في ـ أو عن ـ أخلاق مفارقة للعلم الذي يشكّل محور النشاط الجامعي، بقدر ما نبحث فيها وعنها كأخلاق محايثة لجوهر العلم. قد تكون الأخلاق هي الإطار الأنسب للعلم، من حيث توجيهه وربطه بمقاصد إنسانية. وهذا، مع فرض تسليمنا به، لا يعدّ إلّا نظرة جانبية عن الأخلاق تنزل بها من منزلة الواجب الضروري إلى منزلة العرضي. ولعلّ الذين جعلوا الأخلاق دخيلة على البحث العلمي والنشاط الجامعي ارتكزوا إلى كونها ـ أي الأخلاق ـ شأناً أجنبياً عن العلم، وأمراً يُستغنى عنه متى ما أحرزت الموضوعية

وتحقّق القدر الواجب من التقيّد بقواعد البحث الموضوعي. والحقيقة أن هذا لرأي من أسخف الآراء. يكفي أن صيرورة البحث العلمي أعادت اليوم الوهج إلى السؤال الأخلاقي في حقول علمية شهدت ثورات واكتشافات ما كان بالإمكان السيطرة عليها إلّا بالرجوع إلى منظومة القِيَم والاستنجاد بالأخلاق العامة، كما حصل في مجالات علمية مثل البيوتقنية مثلاً. لكنّنا نرمي إلى أبعد من هذه المسألة حينما نقرّر أنَّ ادعاء فصل العلم عن الأخلاق إن كان يحتمل ـ عند فقد السيطرة على العلم المجرّد ـ أن يصبح جاهلية، فإن دعوى إمكان الاستغناء عن تعلّم الأخلاق والاستزادة منها يعدّ جهلاً بامتياز. بل إنه الجهل الذي يتّسع بصورة جدلية مع تقدّم العلوم، وسيادة الغرور، والإحساس بالاكتفاء بذلك الوهم الذي سُمِّي يوما بموضوعية العلم. وأقصد بذلك أن الأخلاق ليست أمراً يحضر في وجداننا كاملاً وبالفطرة، بل هو الشيء الذي نعلمه ونسموا به وقد نتفوّق فيه بقدر ما نخفق.. نتقدم فيه بقدر ما نتخلّف..نبتكر فيه بقدر ما نقلد.. فكل خلق هو ارتقاء في العلم.. فلا يستوي المتخلّق وغيره بالمقدار نفسه من اعتقادنا بحقيقة:

﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾[1].

ندرك هذا المغزى من خلال المحاورة التي جمعت بيّن سقراط ومينو حول معنى المعرفة، مؤدّاه أنه ما مدام أن الفضيلة هي علم، فإنه ممكن تعلّمها. ويتعلق الأمر بمحاورة سقراطية هدفت استثارة

---

(1) سورة الزمر: الآية 9.

ربط صدر المتألهين الشيرازي بين الوجود والمعرفة كما قال باتحاد العاقل والعقل والمعقول. وقد استدل بالآية ضمن استدلاله النقلي على مساوقة المعرفة للوجود. لمزيد من الاطلاع أنظر: ادريس هاني؛ ما بعد الرشدية، ملا صدرا رائد الحكمة المتعالية، مركز الغدير للدراسات والأبحاث، بيروت 2000م.

السؤال في ذهن مينو بخصوص العلم بالفضيلة أو الفضيلة بوصفها علماً؛ بالطريقة التي سيحلّلها ويعلّق عليها هانز رايشنباخ[1]. لقد استنتج هذا الأخير من المحاورة المذكورة فهماً قديماً يرى إلى الأخلاق والعلم بوصفهما أمرين يُتَوَصَّل إليهما بالجهد الاستكشافي نفسه، ويُستَدَّل عليهما بالطرق البرهانية نفسها. بل «إذا ارتكب شخص فعلاً لا أخلاقياً، فهو جاهل بالمعنى نفسه الذي يكون به الشخص الذي يرتكب أخطاء في الهندسة جاهلاً»[2].

يُستنتج الأمر نفسه من محاولة سبينوزا لجعل الأخلاق مساوقة في جوهرها للمعرفة، وذلك من خلال العمل على نهج طريقة الهندسة الإقليدية بوضع بديهيات ونظريّات أخلاقية من شأنها أن تجعل الأخلاق علماً يقوم على أُسُس بديهية ويمتلك طريقاً برهانياً. إنه البحث عن منطق للأخلاق يجعلها مجالاً مناسباً لممارسة الاستنباط[3]، وهو ما سيبلغ ذروته مع المحاولة الكانطية التي أجابت في ما يستنتجه رايشنباخ عن السؤال الذي طرحه سبينوزا، وذلك عبر إعادة جميع البديهيات الأخلاقية إلى بديهة كبرى: الأمر المطلق.

ولا شكّ في أنّ محاولة الارتقاء بالقيمة الأخلاقية إلى مرتبة القيمة المعرفية ليست فلسفة الأخلاق الحديثة. فحتى لو التفّ فلاسفة الأخلاق الحداثة على الأخلاق العامة، وحاولوا جهدهم ادعاء القطيعة مع المرجعية الدينية للأخلاق العامة، كما حاول كانط عبر أيديولوجيا القانون الأخلاقي، وكما سيحاول نيتشه الأمر نفسه بشكل

---

(1) هانس رايشينباخ، نشأة الفلسفة العلمية، ت: فؤاد زكريا الناشر دار الوفاء لدنيا الكتاب، الإسكندرية بلا تاريخ، ص61 ـ 62 ـ 63،

(2) المصدر نفسه، ص 62.

(3) المصدر نفسه، ص64.

واضح حينما أسّس للقول بما بعد الخير والشر، وإيعاز هذا الشكل من الأخلاق العامة إلى أخلاق العبيد وثوراتهم، كما تعكسها كتبهم المقدسة؛ حيث تراءى له أنَّ اليهود هم أول من مثّل تمرّد العبيد الذي نجم عنه هذا الشكل المزيف من الأخلاق[1]. بل حتَّى لو غدت الأخلاق عند البعض عبارة تقليدية قديمة وجب المعاوضة عنها بنشاطات مؤسسية كتلك التي نجدها لدى جمعيات حقوقية تهتم بحقوق الإنسان أو البيئة، أو جمعيات ضد التمييز العنصري وضد الحرب[2]، فإننا رغم تلك المحاولات، نستطيع الوقوف على المعنى ذاته في التعاليم الأخلاقية التقليدية وبلاغات أوضح وأجمل.

لقد وصف الإسلام سلوك القوم الذين استهدفهم أول الأمر برسالته، بالجاهلية. وإن أياً منا لم يقف عند المغزى الحقيقي للجاهلية. ذلك المعنى الذي أريد له أن يكون المقابل ـ ليس فقط «السوسيو ـ تاريخي» للبعث الإسلامي، بل أيضاً ـ «السوسيو ـ أخلاقي» للإسلام. وبسبب من الجوهر الأخلاقي لرسالة الإسلام، أبقى هذا الأخير على كلّ ما كان يدين به المجتمع الجاهلي من مكارم الأخلاق. ولكنَّه بحث لها عن ناظم مختلف منذ ربطها بمرجعية أعلى وأسمى مما كانت عليه المروءة في هذا المجتمع. وتكشف كلّ مواقف الاسلام من رذائل المجتمع الجاهلي عن أن

---

(1) لهذا السبب نقم نيتشه على الفلاسفة شرَّ نقمةٍ. وأعتقد أن النقطة المفصلية في أحكامه على الفلاسفة هي الأخلاق، فهو إذ يرى الأخلاق أحكاماً زائفة ولا حقيقة لها، ما فتئ يدعو الفلاسفة إلى تجاوز وهم الأخلاق. أنظر: نيتشه، أفول الأصنام، تـ حسان بورقية ومحمد ناجي، أفريقيا الشرق، ط 1، 1996م ص 57.

(2) أنظر: بيروت ومركز البابطين للترجمة الكويت هل الرأسمالية أخلاقية، أندرية كونت سبونفيل، تـ بسام حجار، ط 1، دار الساقي، 2005، ص 23.

مدار المشكل كان أخلاقياً[1]. سوف نقف في خطاب جعفر بن أبي طالب قائد الهجرة إلى الحبشة، على وثيقة تاريخية تؤكّد أنَّ المشكلة كانت حقاً أخلاقية، بل أخلاقية بامتياز. ففي تفسير القرطبي:

قال يونس عن ابن إسحاق: فأرسل إليهم النجاشي فجمعهم، ولم يكن شيءٌ أبغض لعمرو بن العاص وعبد الله بن أبى ربيعة من أن يسمع كلامهم.

فلما جاءهم رسول النجاشي اجتمع القوم فقالوا: ماذا تقولون؟ فقالوا: وماذا نقول! نقول والله ما نعرف وما نحن عليه من أمر ديننا، وما جاء به نبينا (ص) كائن من ذلك ما كان.

فلما دخلوا عليه كان الذى يكلمه منهم جعفر بن أبي طالب (رضي الله عنه).

فقال له النجاشي: ما هذا الدين الذى أنتم عليه؟ فارقتم دين قومكم ولم تدخلوا في يهودية ولا نصرانية.

فقال له جعفر: أيها الملك، كنا قوماً على الشرك، نعبد الأوثان، ونأكل الميتة، ونسيءُ الجوار، يستحل المحارم بعضنا من

---

(1) حينما كتب محمد قطب كتابه: جاهلية القرن العشرين، كان يهدف إلى القول إنَّ للجاهلية مغزى أوسع قابلاً للتكرار في كلّ عصر وجيل. غير أن تفاصيل الأطروحة لم تتنبه إلى الحكم الكلياني الذي لم يكن ليميّز من وجهة النظر التاريخية، وبلحاظ مواقع الرشد في ثقافة الإنسان الحديث، على الرغم من كل ما نلاحظه من انحطاط، بين وجهين للحضارة الغربية الحديثة: وجه أخلاقي إليه تعزى كل أسباب القوة والتقدم الغربي ـ من حيث هو في نهاية المطاف تقدّم أخلاقي وليس تقدماً علمياً مجرّداً كلياً، حيث التقدم العلمي العاري عن الأخلاق لا يصنع مجتمعاً متقدماً ـ ووجه يُعزى إليه انحطاط الغرب وهو أخلاقي أيضاً. فالغرب مدين للأخلاق بتفوّقه المدني كما أن هشاشته وضعفه وانحطاطه تعود إلى غياب الأخلاق. إلى هذه المفارقة لنا عودة في متن هذه الورقة.

بعض في سفك الدماء وغيرها، لا نحلّل شيئاً ولا نحرمه؛ فبعث الله إلينا نبياً من أنفسنا نعرف وفاءه وصدقه وأمانته، فدعانا إلى أن نعبد الله وحده لا شريك له، ونصل الأرحام، ونحمي الجوار، ونصلّي لله (عز وجل) ونصوم له، ولا نعبد غيره.

وقال زياد عن ابن إسحاق: فدعانا إلى الله لنوحّده ونعبده، ونخلع ما كنا نعبد نحن وآباؤنا من دونه من الحجارة والأوثان، وأمرنا بصدق الحديث وأداء الأمانة، وصلة الأرحام وحسن الجوار والكف عن المحارم والدماء، ونهانا عن الفواحش، وقول الزور، وأكل مال اليتيم، وقذف المحصنة، وأمرنا أن نعبد الله ولا نشرك به شيئاً، أمرنا بالصلاة، والزكاة، والصيام.

قال: فعدّد عليه أمور الاسلام.

فصدقناه وآمنا به واتّبعناه على ما جاء به من عند الله، فعبدنا الله وحده لا شريك له، ولم نشرك به شيئاً، وحرّمنا ما حُرّم علينا وأحللنا ما أحلّ لنا.

فعدا علينا قومنا فعذبونا ليفتنونا عن ديننا ويردّونا إلى عبادة الأوثان من عبادة الله، وأن نستحلّ ما كنا نستحلّ من الخبائث.

فلمّا قهرونا وظلمونا وضيّقوا علينا، وحالوا بيننا وبين ديننا، خرجنا إلى بلادك واخترناك على من سواك، ورغبنا في جوارك ورجونا ألا نُظلَم عندك أيها الملك»[1].

وطبيعي بعدئذٍ أن يؤكدّ صاحب الدعوة (ص) على أن رسالته كانت أخلاقية من خلال نصّين بالغي الدلالة وذائعي التداول في آداب الدعوة والتبليغ:

---

(1) ابن كثير، السيرة النبوية، تحقيق مصطفى عبد الواحد، 1396 هـ - دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت 1971؛ ج2، ص 20.

- الأوّل حينما يحدّث القرآن الكريم نبيه الأعظم (ص) قائلاً: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ ۝٤﴾[1]

- الثانية حينما يحدّث النبي (ص) مستمعيه قائلاً: «إنما بُعثت لأتمّم مكارم الأخلاق».

وفي رواية البخاري من حديث هشام بن عروة عن أبيه عن عبد الله بن الزبير في قوله تعالى: ﴿خُذِ ٱلْعَفْوَ وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ﴾ قال: ما أنزل الله هذه الآية إلّا في أخلاق الناس.

وروى سفيان بن عيينة عن الشعبي أنه قال: إن جبريل نزل على النبي (ص)، فقال له النبي (ص): «ما هذا يا جبريل»؟ فقال: «لا أدري حتى أسأل العالم «في رواية» لا أدري حتى أسأل ربي «فذهب فمكث ساعة ثم رجع فقال: «إن الله تعالى يأمرك أن تعفو عمن ظلمك وتعطي من حرمك وتصل من قطعك».

فنظمه بعض الشعراء فقال:

مكارم الأخلاق في ثلاثة ومن كملت فيه فذلك الفتى
إعطاء من تحرمه ووصل من تقطعه والعفو عمن اعتدى

وقال جعفر الصادق: «أمر الله نبيه بمكارم الأخلاق في هذه الآية، وليس في القرآن آية أجمع لمكارم الأخلاق من هذه الآية.

وقال (ص): «بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»[2].

وقوله تعالى: ﴿۞ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ وَإِيتَآئِ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ وَٱلْبَغْىِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ

(1) سورة القلم: الآية 4.

(2) تفسير القرطبي، دار احياء التراث العربي، بيروت، 1405 هـ - 1985م ج7، ص 345.

تَذَكَّرُونَ ﴿٩٠﴾: فيه ست مسائل: الأولى ـ قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ﴾. رُوي عن عثمان بن مظعون أنه قال: لما نزلت هذه الآية قرأتها على علي بن أبى طالب (رضي الله عنه) فتعجب فقال: يا آل غالب، اتبعوه تفلحوا، فوالله إن الله أرسله ليأمركم بمكارم الأخلاق.

وفى حديث ـ إن أبا طالب لما قيل له: إن ابن أخيك زعم أن الله أنزل عليه ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ﴾ الآية، قال: اتبعوا ابن أخى، فوالله إنه لا يأمر إلّا بمحاسن الأخلاق[1].

وثنا أبو الفضل زياد بن محمد الحنفي، ثنا أبو سعيد عبد الملك بن أبي عثمان الواعظ، ثنا عماد بن محمد البغدادي، ثنا أحمد بن محمد عن سعيد الحافظ، ثنا محمد بن إسماعيل، ثنا عمر بن إبراهيم يعني الكوفي، ثنا يوسف بن محمد بن المنكدر عن أبيه عن جابر (رضي الله عنه) قال: قال رسول الله (ص): «إن الله بعثني لتمام مكارم الأخلاق وإتمام محاسن الأفعال»[2] .

فمقاصد الوحي كما لا يخفى هي أخلاقية. وقد سمّى الاسلام من لم يتخلّق ويترفع عن الرذيلة جاهلياً، إمعاناً في الجهل؛ وذلك لأن الجهل في المعرفة لا يكون في حجم الخطر الناجم عن الجهل الخلقي، وذلك لأن الجهل أيضاً في مجال المعرفة قد يكون من جنس الجهل البسيط أو المركّب. فالأول يقتضي مبادرة بالتعليم، والثاني يقتدي مواصلة في الحجاج. لكن الجهل الأخلاقي عادة ما

---

(1) المصد نفسه؛ ج10، ص ص165.

(2) أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي، تفسير البغوي، حققه وخرّج أحاديثه محمد عبد الله النمر - عثمان جمعة ضميرية - سليمان مسلم الحرش،ط 4، دار طيبة للنشر والتوزيع، 1417 هـ - 1997م ج3، ص 317.

يكون تجاهلاً؛ لأن الأخلاق لها مراتب ومستويات، فأدناها ما تشكّل منه الوجدان، وهو يكفي لرفع الجهالات. فالجاهل أخلاقياً يعي موقفه الخاطئ في الأعمّ الأغلب. لكنه اختار طريق الاستكبار. بمعنى آخر، فإن الجهل البسيط والمركب كلاهما نظريان. لكن الجهل الثالث المعاند من دون دليل، علم يستيقن به، لا يكون إلّا جهلاً أخلاقياً ـ عملياً ـ أي: جاهلية!

إن الأخلاق علم والرذيلة جهل، وحينما تبرح الأخلاق سياساتنا التربوية، وتخلو جامعاتنا من حضور الضمير الأخلاقي، فإنَّها تصبح حتماً جامعات جهل بامتياز. بهذا وجبت الأخلاق في الجامعة وجوب العلم، كما كانت موضوعاً للنشاط الجامعي بقدر ما كان العلم موضوعاً له!

الأخلاق والعلم

من الأخلاق كعلم إلى الأخلاق وعلاقتها بالعلم. ونقصد هنا طبعاً العلوم بشقّيها: الإنسانية بشكل بالغ الأهمية والتجريبية، من حيث إنها ليست مجالاً مستقيلاً من الناحية الأخلاقية أيضاً. إنَّ بحث العلاقة بين الأخلاق والجامعة هو في جنبة منه بحث في العلاقة بين الأخلاق والعلم؛ بين المعرفة وإن في مداها الإمبريقي وبين الأخلاق. هذا وإن كانت العلاقة بين الأخلاق والجامعة أعمّ من الثانية، والفرق بينهما ينضبط بعلاقة العموم والخصوص من وجهين؛ ذلك لأن العلم ليس هو القيمة الوحيدة في مجمل النشاطات التي يحتويها النظام والمؤسسة التربويين، بل ثمة من الأبعاد والاهتمامات والوظائف التي تؤديها الجامعة إن بشكل مباشر أو غير مباشر، تجعلها أشمل من أن تكون فضاء للعلم فقط. فكما أن شخصية الطالب تتكامل وتتطوّر متأثرة بالوسط التربوي نفسياً واجتماعياً وثقافياً، فإنَّ العلم من جهة أخرى ليس حكراً على الجامعة، بقدر ما له طرق ووسائل يتحقّق بها التحصيل. فمن العلم ما انتقل من الشيخ إلى المريد.. أو من الأب إلى الابن.. ومنه ما يحصل عن بعد، ومنه ما يحصل بعصامية، ومنه ما يزق زقاً.. فليس كلّ جامعي عالماً

بالضرورة، وليس كلّ عالم جامعياً بالضرورة. يتحصل مما ذكرنا أن القيمة المضافة بالنسبة إلى الجامعة فضلاً عما تقدّمه من برامج ومناهج علمية وتدريب على البحث العلمي، هي القيمة التي تبدو من أصل اشتقاقها: التجمع والاجتماع والجماعة.. فالأمر يتعلق بمجتمع له خصائصه وهويته المشتركة، مجتمع يهدف إلى التحصيل العلمي ضمن مناخ أخلاقي وجماعي منضبط بقواعد وسلوك بها تتفرّد الشخصية الجامعية وبها تتحدّد هويتها، مكان انصهار وتفاعل قِيَم المجتمع والجماعة والجامع والجامعة..

يكفي أن العلوم الاجتماعية ما زالت تواجه ذلك القدر المهول من الإعاقة التي لا تقلّ أهميّة عن الإعاقة الإبستيمولوجية التي نبّه إليها فلاسفة العلم والإبستمولوجيون من أمثال غاستون باشلار. وأعني بها هنا شكلاً وجب أن نصطلح عليه بالإعاقة الأخلاقية. فليس في مُكنة الإعاقة المعرفية أن تفسر لماذا لم تشغل التجربة الإسلامية حيّزاً في تاريخ العلم والفلسفة في النظام التربوي الغربي بالمستوى الذي يُمنح للتجارب الأخرى بما فيها الديانات الشرقية كاليهودية والمسيحية؟..إن ثمة عائقاً أخلاقياً وحده يفسّر ظاهرة القفز والطيّ للحقبة الإسلامية وأثرها في تاريخ العلم والفكر الحديثين. أجل، قد تكون لذلك أسباب أخرى محض معرفية كما زعم هيغل وهو يؤرّخ للفلسفة؛ حيث أخرج ما كان دينياً وخرافياً من صميم الخبرة الفلسفية. الفلسفة هنا من حيث هي تفكير ذاتي لا يتحقّق إلّا داخل نظام حرّ، وهو ما لم تحظ به المجتمعات الشرقية. بهذا، لا يمكننا أن نتحدّث إلّا عن تاريخ فعلي للفلسفة بلغ أوجه عند الجرمان بعدما بالكاد تحقّق عند الإغريق وبصورة أفضل عند الرومان. والأحكام الهيغلية نفسها تتعدّى إلى موضوع الأخلاق، فهي تكاد تبدو جزافية واعتباطية في الشرق بخلافها في الغرب الحديث.

الرؤية الهيغلية مبنية على تصوّر مسبق لماهيّة الفكر الفلسفي اقتضت حتماً إخراج النشاط الفكري الشرقي من تاريخ الفلسفة. ومع أنه يعترف بأن بعض الأفكار العامة الدينية أو الشعرية هي عميقة إلّا أن هذا لا ينبغي منحه قيمة في تاريخ الفلسفة. وهي الأفكار العامة نفسها التي قد نجدها عند شعراء أوروبيين أمثال شيلر وغوته. باختصار، إن هيغل يقرّر التالي: «إذن ما هو شرقي يجب استبعاده من تاريخ الفلسفة»[1]. غير أنها رؤية قاصرة وغالية نستطيع رفعها بفضل جهود استشراقية نظير ما حاوله ماسينيون وروزنتال وهنري كوربان. بل لعلّها تشكّل معرة العقل الفلسفي الأوروبي، وهو يعتدّ بالفكر متى تنسّق وتقعّر، حتّى لو جاءت نتائجه مساوقة للأفكار العامة أو دونها. ومع ذلك أقول إن ما حدث بعد هيغل لا علاقة له بوجهة النظر المعرفية هذه. فهيغل أشرك في حكمه التعسفي ذاك حتى التاريخ المسيحي والهندوكي، بل الديانة الإغريقية، بل فلاسفة أوروبيين حدثاء. فقد نجد عند غيره ضرباً متعسفاً من الكيل بمكيالين، وتصميماً عنصرياً تقليدياً يتسامح مع فلسفات غارقة في النمط الأسطوري الغابر، ومع فلسفات متصلة بالأديان عن دون أن يمنح اللحظة الإسلامية أهمّيتها من حيث إنها شكّلت الرافد الأساسي لما سينهض عليه التحّول إلى عصر النهضة الأوروبية ومرحلة الإصلاح الديني في أوروبا. الموقف الأكثر إصراراً وعناداً على إزاحة التجربة الفلسفية الإسلامية من مسار تطوّر تاريخ المعرفة والفلسفة الإنسانية، هو موقف لا أخلاقي قبل وبعد المحاولة الهيغلية المذكورة.

(1) أنظر: هيغل؛ محاضرات في تاريخ الفلسفة، تـ: خليل أحمد خليل، ط 2، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، 2002م.

مع هذا، فإننا ما زلنا مدينين لهذا الإرث المناهجي والعلمي المهجوس بالعائق الأخلاقي الذي يحكم السيطرة على نظمنا التربوية ولا سيما الجامعية[1].

ولا يزال العائق الأخلاقي سبباً في تعثّر صيرورة البحث العلمي، ويقف كالجدار أمام تخصّصات كثيرة كاد النظر فيها يُعدّ من التابوات أو المهملات، وثمة نطاقات من اللّامفكّر فيه أو الممنوع التفكير فيه بسبب من العائق الأخلاقي.

إن البحث في الدين نفسه في الجامعات الغربية له أُطُره التي تحدّد مساراته حسب منظومة القِيَم المعاد إنتاجها وفق مصالح حفظ التفوّق الغربي بأيّ ثمن. الأمر نفسه في ما يتصل بتخصّصات جغرافية وجيولوجية واقتصادية وما شابه؛ حيث نجد من يتحكم في المسار الطبيعي للبحث العلمي بما يخالف مطالب وحاجات الإنسانية إلى البحث عن مجالات وبدائل في موضوعات علمية بحتة. فالغرب يراقب المنجزات والأبحاث العلمية باعتبارها قضايا تخصّ الأمن القومي؛ لذا ظلّت مجالاً للاستغلال التعسفي والتوظيف اللّاأخلاقي

---

(1) من الطبيعي أن يصرّ الغرب على هذا النمط من التجاهل لدور الفلسفة الإسلامية في سياق التحوّل إلى النهضة الأوروبية. فما زالت معالم الصراع الحضاري شاخصة وما زال العالم الإسلامي شديد الالتفات إلى نبوغه التاريخي. فالتقاليد الغربية اللّاأخلاقية في تجاهل تاريخنا المعرفي ـ الذي ستفضحه محاولات يتيمة من منصفين غربيين ـ هي نفسها التي تشخّص في سياسات منع المسلمين من امتلاك سلطان المعرفة في المستقبل. إنهم يصادرون رصيدنا المعرفي، في الماضي والحاضر والمستقبل. ونحن إذ نؤكد على تعسف هذا الموقف الغربي اللاأخلاقي بالجملة من تراثنا المعرفي لا نشاطر الغربيين هذا الموقف من خلال سياسة عكس الصورة. بل سوف نسعى ونجتهد كي نفهم ثقافته ونتعلم منه حيث يجب التعلم، وننتقده حيث يجب النقد.

والسرّية والضغط والحروب والاحتكار وما شابه. ومن المهمّ القول إنّه ليس كلّ ما يتطلبه السير الموضوعي للمعرفة يمكن أن تمتدّ إليه يد البحث العلمي بحّرية كاملة، ففي الجامعات الغربية ثمة أمور يعد الاقتراب منها في حكم المحّرمات!؟

ثمة تأثير متبادل بين العلم الجامعي والأخلاق الجامعية[1]. التأثير الأكثر تجلّياً وعمقاً، نتيجة التطوّر العمري والمستوى التعليمي. فالأعمار الجامعية تتمتّع باستقلالية أكبر وتحرّر من السلطة الأبوية والاجتماعية، وهو الإحساس الذي يعمّقه كون الشخصية الجامعية تحرز شكلاً من السلطة الاجتماعية التي تؤمنّها موقعيّة الجامعة والمعرفة والثقافة باعتبارها سلطة، فضلاً عن أن الفضاء الجامعي هو البيئة الأكثر ملاءمة للاحتكاك بالأيديولوجيات الكبرى والمختلفة مما يجعل التأثير بيّن العلم والأخلاق في هذا الوسط أمراً مؤّكداً. وما دام الأمر كذلك، فلنقدّم أمثلة على هذا النوع من التأثير المتبادل، ولنبدأ بتأثير الأخلاق في العلم ونثنّي بالعكس:

---

(1) القرآن الكريم يحدّثنا عن تلك العلاقة بقوة: «اتقوا الله ويعلمكم الله». فلا يخفى أن التقوى بمدلولها الإسلامي هي منزلة رفيعة تفوق كلّ المنازل، بل هي كمال المروءة نفسها وكمال الخلق؛ لذا ربط بين هداية القرآن ومعرفته بالتقوى: «هدى للمتقين»، وربط بين العلم والتقوى للآية المذكورة. فالتقوى والتُقى تأتي أيضاً بمعنى المانع والحاجز ـ وهنا يمكن القول ـ، الحاجز أو القطيعة التي يقيمها الباحث بين ذاته والموضوع ـ وهذا مطلب علمي لكنه لا يتحقّق إلّا بالأخلاق العلمية ـ، ففي مقابل هذه الصورة ما قال عنه القرآن أيضاً: ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ لَا تَغْلُوا۟ فِى دِينِكُمْ غَيْرَ ٱلْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعُوٓا۟ أَهْوَآءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوا۟ مِن قَبْلُ وَأَضَلُّوا۟ كَثِيرًا﴾...فللتقوى دخلٌ في سلامة البحث العلمي؛ لأنها فضلاً عن كونها تنصب حاجزاً بين الذات وأهوائها وبين الموضوع وحقائقه، فإنها تحول دون آفات البحث كالرجم بالغيب، والتسرّع في الأحكام، والغش في البحث، والكذب والتزوير وما شابه.

تأثير الأخلاق في العلم

إذا سلّمنا سلفاً بأن الموقف العنصري والأنوي من الآخر وثقافته هو في حقيقته موقف لا أخلاقي بكلّ المعايير والمقاييس الأخلاقية، سواء أكانت أخلاقاً دينية تستند إلى الأمر الإلهي أم مهنية ودنيوية تستند إلى الأمر المطلق بالمفهوم الكانطي أو المنفعة، كما آلت إليها الأخلاقيّات العملية بالمفهوم العلماني، فإنَّ الأخلاق العامة والأخلاق المهنية، لا سيما في مجال البحث العلمي والنشاط الجامعي، تدين هذا الشكل من التحيّزات. لكن على الرغم من كلّ ذلك، لا يزال الموقف اللّاأخلاقي نفسه سبباً في تنميط المعرفة وأسرها. الأمر واضح إذا ما تأمّلنا عدد الشعارات التي تُرفع اليوم دفاعاً عن حقوق الإنسان، وكيف يتمّ ذبح الإنسان على أكثر من غواية للمجتمع الحديث[1]!؟. لا أريد أن أدين مصير أيّ محاولة

(1) الاستعمار المنظّم هو واحد من مظاهر تطوّر المجتمعات الغربية الحديثة، والحاجة إلى مزيد من الموارد الطبيعية والبشرية. وفي سياق تحقيق ذلك كانت ضحايا تطلّعات المجتمعات الحديثة الاستعمارية أو الاستعمارية الجديدة أكبر من أيِّ وقتٍ مضى من تاريخ الإبادات البشرية.

للبحث العلمي الجامعي حينما يتعلّق الأمر بإعادة طرح السؤال على موضوع المحرقة التي باتت واحدة من أكبر التابوات في مجال البحث العلمي الجامعي[1]. وبالتأكيد ليس ذلك مردّه إلى تراخي الرغبة الجامعية في بحث موضوع أريد له أن يظلّ حكاية للاستهلاك الإعلام وخاضعاً للتفسير التنزيلي الوحيد والمفروض على الثقافة السياسة المعاصرة. لا نريد الإطناب في هذا المثل، سوى لنؤكّد على أن الموقف اللّاأخلاقي هو المفتاح الوحيد لحلّ لغز هذا الهول الكبير من الموانع والأخطار التي تواجه أيّة محاولة للمعرفة. لكن الجامعات الأوروبية نفسها تشجّع بل تبالغ في البجاحة إزاء حرية البحث العلمي التي تسيئ إلى أكبر وأقدم وأقدس المقدّسات. ولا يتعلّق الأمر بجملة الأطروحات والرسائل التي لا تفتأ تشرق وتغرب في الإساءة لثقافة الآخر، وتلقى الدعم الكافي من جامعاتها، بل يكفي مثالاً على ذلك أن الجامعات الأوروبية التي تحظر أيّ مساس

---

(1) يبدو ذلك في منتهى المفارقة. إننا نستطيع أن نطرح سؤالاً حول كلّ الحقائق بما في ذلك مشاهد الحرب والإبادات. فمن الممكن أن نستهتر بالأسئلة التي تتّجه إلى ضحايا الغزو الأوروبي في الأميركتين والاحتلال الصهيوني لفلسطين، لكننا لن نتمكّن حتى من التساؤل حول المحرقة. والغريب أن الرفض لا يتعلّق بوقائع التعذيب والإبادة بالجملة، بل هو يطاول موضوع الأرقام وهنا المشكلة. إن سياسة قمع التساؤل حول أرقام المحرقة ليس ذا منشئ علمي بحث، بقدر ما هو موقف أخلاقي عنصري يسعى لاختزال الإبادة في عرق دون آخر. فعالمنا المكتظ بالمنكوبين يجعل جريمة الإبادة إنسانية وليس فقط أنها يهودية. فبمقدار ما تؤكد الصهيونية على عنف الإبادة النازية لليهود بقدر ما تغرق في مفارقة جرمها اليومي ضد الفلسطينيين، والذي فاق نوعية وكمية الجرم النازي المزعوم ضد اليهود.لا غرابة في ذلك وحتى كتابة هذه السطور يعلن الكيان الصهيوني بوقاحة لا تقل عن صمت العالم الحر، أنه بصدد إقامة محرقة لفلسطينيي غزة!؟.

مباشر وغير مباشر بأسطورة المحرقة[1]، لا تجد حرجاً في أن تسمح للبابا بندكت السادس عشر بأن يُفرِغ كلّ ما عنده بحقّ التاريخ الإسلامي في سياق تاريخي شديد الحساسية في العلاقة بين الأديان، وفي حمأة الفوضى الخلّاقة التي أُريد لها أن تكون غطاء أيديولوجياً للحرب على العالم الإسلامي، وتكريساً لثقافة النيل من المقدّسات التي تدين بها أمم وشعوب، كما رأينا من أعمال غير مسؤولة بدءاً برسوم الكاريكاتور المسيئة لنبيّ الإسلام، وانتهاء بمحاولة عرض الفيلم المسيئ للقرآن الكريم لمنتجه النائب اليميني المتطرّف فيلدرز زعيم حزب الحريّة الهولندي. يتعلّق الأمر بالخطاب الذي ألقاه البابا بندكت داخل الحرم الجامعي: ومن المفترض أنه هنا صانع السلام

(1) إنني لا أستكثر على النازية إن هي فعلاً أقدمت على الفتك بالمدنيين اليهود؛ لأن ذلك إن حصل، حتى مع تكذيب الأرقام، يعدّ جريمة ضد الانسانية حتماً ليست النازية منزّهة عنها. إن الموقف الأخلاقي يجعلنا ندين إرهاب الخلق من دون الحاجة إلى مراجعة الأرقام ﴿مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا ۚ وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِّنْهُم بَعْدَ ذَٰلِكَ فِي الْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ ﴿٣٢﴾﴾، ولا أخال في بلاغات حقوق الانسان وجوداً أبلغ من هذا الحكم المشكل في المحرقة أن ضحايا النازية كانوا من شتى صنوف البشر. فلماذا يصار إلى التوظيف السياسي الذي يجعلها كما لو كان اليهود وحدهم ضحايا النازية، وليست الإنسانية برمتها؟ وقد يصبح الأمر في غاية المفارقة حينما يصدر هذا التوظيف من قبل كيان فَتَكَ ولا يزال يفتك بالفلسطينيين، بشعور إجرامي وسياسة للإبادة والاستئصال فاقت النازيين... وعليه، يمكننا أن نؤكدّ أن مساءلة المحرقة هو موقف لا يمكن أن يكون جامعياً؛ حيث بات العقل الصهيوني قادراً على الضغط الذي يصل إلى حدود التأثير في النُظُم التربوية والسلوك الجامعي. إن توظيف المحرقة لصالح سياسات عنصرية للكيان الصهيوني هو موقف لا أخلاقي، يفسد البحث العلمي كما يفسد السياسات..

ومهدّئ الخواطر. وطبعاً باسم الموضوعية والعلم ومقتضى الخطاب الأكاديمي، صبّ جام جهله وغضبه ضد الإسلام في سياق علاقات بين الشرق والغرب محكوم بالتوتّر إلى أقصاه. كان هذا هو القدر الممكن للتأكيد على أنّه لم يكن مؤهّلاً حقيقة لصناعة السلام. إن الزج بالجامعة في خدمة أكثر السياسات خدعة هو تأثير سلبي على مصير المعرفة، وانتهاك للأخلاق الجامعية. ففي خطابه الأخير يصرّح البابا بطريقة تتماشى مع تضخّم الصورة النمطية للإسلام في الدوائر الإعلامية والدينية المتطرِّفة في الغرب، وهي أيضاً طريقة تخلّ بالمسؤولية الأخلاقية لشخص يحتلّ منصباً حساساً يهمّ العالم كلّه بكلّ حساسياته، كما أنها طريقة تخلّ بشرائط الأحكام العلمية التي تتعلّق بوسط علمي جامعي، بثقافة أمة يفوق تعداد سكانها المليار ونصف المليار نسمة. ففي خطابه هذا يقول البابا أمام محفل من الجامعيين بجامعة رجنسبرغ الكبرى:

«ففي المناظرة السابعة التي نشرها الأستاذ الخوري تطرّق الإمبراطور إلى الكلام على مسألة الجهاد أو الحرب المقدّسة. فالقيصر كان يعلم بكل يقين أن الآية 256 من سورة البقرة تقضي بأن: «لا إكراه في الدين». وهي آية من السور الأولى التي نزلت لمّا كان محمد، كما قال لنا العارفون، لا يزال عديم القوة وواقعاً تحت التهديد. لكنَّ القيصر بالطبع كان يعلم كذلك أن آيات أخرى من القرآن نزلت بعد ذلك تتضمن تحديدات وتدقيقات أخرى حول الحرب المقدسة. ومن دون الدخول في الجزئيات كالكلام على الفرق بين معاملة أهل الكتاب ومعاملة المشركين توجَّه الإمبراطور إلى محاوره بغلظة نعجب لها، غلظة تفاجئنا نحن الآن سائلاً بكلّ بساطة عن القضية المركزية الخاصة بالعلاقة بين الدين والعنف. فقال: «أرني مع ذلك ما الجديد الذي أتى به محمد، وسترى أنه

لم يأت إلّا بكل ما هو شر وغير إنساني مثل أنه يوجب نشر العقيدة التي يبشّر بها بحد السيف». ثم إن القيصر واصل كلامه بعد تسديد هذه الضربة ليعلّل لمَ يعتبر نشر العقيدة بالعنف مناقضاً للعقل، فذلك يعارض جوهر الرب وجوهر النفس. قال: «إن الرب لا يحب الدم». ولا يلائم العقل أن يعمل الإنسان عملاً يعارض جوهر الرب. فالعقيدة ثمرة النفوس وليست من نتاج الأبدان؛ لذلك فمن أراد أن يدعو إنساناً ليقوده إلى الإيمان لا بد من أن يكون قادراً على الكلمة الطيبة والفكر الصحيح لا على العنف والتهديد... والإنسان لا يحتاج ليقنع نفساً عاقلة إلى يده، ولا إلى أدوات الضرب أو إلى أيّة أداة يستطيع أن يهدّده بالقتل بواسطتها».

والجملة الحاسمة في هذا الاستدلال ضد تغيير عقيدة الناس بالعنف تنصّ على: «لا يلائم العقل أن يعمل الإنسان عملاً يعارض جوهر الرب». وقد علَّق ناشر الحوار ثيودور الخوري على ذلك قائلاً: إنَّ هذه الجملة بيّنة بنفسها عند القيصر، فهو بيزنطي نما في بيئة الفلسفة اليونانية. أما بالنسبة إلى العقيدة الإسلامية، فإن الله مطلق التعالي. وإرادته في حِلّ من كلّ مقولاتنا حتى لو بلغ الأمر إلى مقولات المعقولية. ثم أيّد الخوري تعليقه هذا مستشهداً بإشارة المستشرق الفرنسي المشهور روجي أرنلداز إلى ما يراه ابن حزم الذي يذهب إلى حد اعتبار الله ليس قادراً على أن يخلف وعده فحسب، بل هو يذهب إلى القول بأن لا شيء عنده يوجب عليه أن يكشف وحيَهُ الحقيقي للبشر. ولو شاء الله لجعل الإنسان للأوثان عابداً».

المقصد الأساس هنا أن بندكت اختار لخطابه بعناية ما يؤكّد على المضمون التجديفي نفسه كما تفرضه السياسات الغربية. وهو اليوم يعني كما أكد بيرلوسكوني عشية أحداث الحادي عشر من

سبتمبر ـ بأن حضارتنا أفضل من حضارتهم ـ كما تتحّرش بالإسلام الفارسي باعتباره واجهة الصراع مع الغرب؛ لذا يقول:

«راودت كلّ هذه الأفكار بالي لما قرأت مؤخراً القسم الذي نشره الأستاذ ثيودور الخوري من الحوار الذي أجراه القيصر العلامة مانوال الثاني باليجيلوس، وهو حوار يعود تاريخه إلى 1391 في محلة أنقرة الشتوية أجراه الإمبراطور مع متعلم فارسي حول المسيحية والإسلام وحقيقتيهما. ولعلّ القيصر قد صاغ هذا الحوار خلال حصار القسطنطينية بين عامي 1394 و1402، وذلك ما يمكن أن يفهمنا لمَ جاءت مداخلاته أكمل من مداخلات محاوره الفارسي»[1].

وإذا كان المقام هنا ليس مقام إحباط هذه القراءة السيئة الاختزالية للإسلام، بمستوى من الوعي كهذا، وفي سياق تاريخي كهذا، وفي بؤرة سياسية كتلك، فإننا نكتفي بالإشارة إلى أن ذلك يشكّل حلقة ضمن رؤية يتشارك فيها السياسيون والعلماء، ويراد لها بفضل خطاب تنميطي كهذا، أن تعشِّش في أذهان الطلاب الجامعيين والتأثير على سيرورة نشاطهم العلمي، تماماً كما يحدث دائماً وبصورة تدعو إلى التسليم. فالبابا يقدم نموذجاً للفساد الأخلاقي الجامعي الذي يدين أمماً وأدياناً بكاملها، ويحرض بذلك على إرهاب الدولة التي تمارسه القوى الاستعمارية الجديدة[2]. فلا غرابة

---

(1) الخطاب الذي ألقاه بندكت السادس عشر في جامعة رجنسبرغ الكبرى يوم الثلاثاء 12 سبتمبر 2006، تحت عنوان: العقيدة والعقل والجامعة تذكر وتأمل.

(2) بعدما أصبح عنوان الاستعمار الجديد يطلق على حقبة ما بعد الغزو المباشر والاكتفاء بسياسات ذات أبعاد استعمارية، أصبح واضحاً أن عصر التدخل عاد إلى ما بعد سياسة الاستعمار الجديد ليعاقر ضرباً جديداً من الاستعمار يقرّ الغزو المباشر، لكن بلغة ملتبسة تستند أحياناً إلى قرارات أممية، أو في صمت وتراخٍ من سلطتها. فهذا طبيعي إذا كانت أكبر هيئة دولية مخوّلة إدانة التدخل والغزو رهينة للسلطة والنفوذ السياسي والمالي والعسكري للدول الغازية نفسها!؟.

أن يُقْدِم المسؤولون عن نشر الصور الكاريكاتورية عن نبي الإسلام العظيم، على العناد واللّامسؤولية في التجديف ما دام البابا قد فعل ما هو أدهى. فالعقل السياسي المتحكّم بالخطاب البابوي واضح في معالمه وتوتّراته. العقل نفسه الذي يُقْدِم على إبراء اليهود من دم المسيح هو نفسه يسعى اليوم وبوقاحة إلى تجريم المسلمين ودينهم. إن حجم الجرم يتبع حجم الموضوع وخطورة الحكم وقوة مقاصده. لم يخطئ إذن سيرج لاتوش حينما شكّك في جدارة الغرب بتحمله الرسالة الأخلاقية، ولا حتى أن يكون مجالاً مسيحياً بالمعنى الرسمي للعبارة. فقد حلّت ديانة الاقتصاد السياسي محلّ الديانة الروحية لتجعل من الهوية الغربية ذات الامتداد العالمي هوية سلعية لا تشغل القِيَم منها سوى مساحة عارضة. وغرب كهذا في نظر لاتوش، لايمكن له أن «يفرض نفسه حتى على نفسه إلّا عن طريق إرهاب شنيع وبشع»[1]، بل إن ما يبدو هوية جديدة لغرب مختزل في ديانة الاقتصاد السياسي على أنقاض القِيَم، هو نفسه الخطر الذي يتهدّد حياة الغرب كما يتهدّد حياة من حوله من الأمم. يقول لاتوش أيضاً: «ينطوي كلّ مجتمع توجد فيه العلاقات السلعية على خميرة تدمير للنظام السياسي والأخلاقي»[2].

غرب ـ هذا مآله ـ إذن هو في غير الموقع المناسب لتصدير أحكام القيمة حول الأديان والثقافات، حيث يعيدنا خطاب البابا بندكت السادس عشر المغرض إلى الدور التاريخي للكنيسة البابوية وانخراطها في الحروب والإبادات؛ حيث لم تكن في يوم ما بعيدة عن رهانات الاستعمار ومؤسساته. فالبابا كان مطالباً أمام هذا

---

(1) سيرج لاتوش: تغريب العالم، ت: خليل كلفت، ط 2، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1999 ص 40.

(2) المصدر نفسه، ص 42.

الجيل من المجتمعات الغربية التي لا تعرف عن ثقافتنا ما هو جدير بها أن تعرفه وتعترف به، بأن يقيم مقارنة علمية بين ما كان عليه الإسلام في الحقبة التي جرى فيها ذلك النقاش مع القيصر البيزنطي وبين ما كانت عليه الكنيسة في أوروبا. حيث أمكنه، على الرغم من كلّ ما انتاب مساره التاريخي من هِنات أبنائه، أن يقدّم نموذجاً أمثل للتسامح. يومها كان مسيحيون يعيشون في كنف الدولة الإسلامية، بينما في الحين نفسه ما كان بالمستطاع أن يعيش مسلم تحت سلطة دولة بابوية. وهذا الأمر بعدما غدا مسلَّماً به عندنا، لم يصل بعد إلى الجامعات الغربية ليس بوصفها عاجزة عن بلوغ تلك الحقيقة، وهي التي غزت قعر البحار وحفرت جبالاً للبحث عن بقايا أحافير الحشرات، بل المانع ـ وهو ذو صلة بالموقف غير الأخلاقي ـ هنا هو استحسان الجهل وعدم الاهتمام متى تعلّق الأمر بالتراث الفكري والقِيَمي للعالم الإسلامي، بالقدر الذي لا تسامح نفسها على أيّ جهل أو عدم اهتمام عندما يتعلّق الأمر بما عدا ذلك حتى لو تعلّق بالحياة الجماعية للصراصير. وحيث استبعدت جامعاته من أولويات اهتمامها بالتاريخ الإسلامي إلّا ما كانت له صلة بالدرسات الاستراتيجية، أو تلك التي تُعنى بدراسة الثقافات لغاية تدميرها لا لغاية التواصل معها. أجل، بعدما استبعدت الثقافة الاسلامية من حيّز الدراسة التاريخية، بل وحتى الانتربولوجية التي انزاحت بها إلى فضاءات عذراء في جنوب وغرب أفريقا وأدغال أميركا وآسيا، فإنها أدانت الإسلام تاريخياً وأنتربولوجياً حينما جعلته موضوع أحكام قيّمة وليس موضوع دراسة حقيقية، بتعسف طال مجال الوثيقة ومجال تأويل رموزه أيضاً.

العلم من دون أخلاق،
ضد الأخلاق

ليس غريباً أن أيّ استقلال موهوم للنشاط الإنساني عن الشرط الأخلاقي بالمعنى الذي يتعدّى كونه محض أخلاقيات مهنية تبتغي المردودية والجودة والربح، ليس غريباً أن يصبح في يوم ما وفي لحظة ما فعلاً موجهاً ضدَّ الأخلاق نفسها. إن السياسة والقانون والعلم لا تكفي لإسعاد البشرية واستقرار المجتمعات. وهذا أمر ندركه اليوم بشكل وافر حيث كلما طغى سلطان العلم والتقنية المجرّدة، ترسخ ذلك الوعي العميق بأهمية الأخلاق في تدبير شؤوننا. وحتى لا نستنجد بأمثلة بعيدة أو شبه خيالية، نقدم مثالين واقعيين يتعلقان بذلك الحدث الذي شغل حيزاً كبيراً من اهتمام النظام الدولي، والذي يتعلق بموضوع الملف النووي الإيراني، ما دام للمثال ما يربطه بموضوع الأخلاق والأخلاقيات المهنية عموماً، والأخلاق الجامعية خصوصاً، وما دمنا مؤتمرين في بلد عانى ولا يزال يعاني شدة الحصار والعدوان اللّاأخلاقيين من قبل دولتين على الأقل ـ أميركا وإسرائيل ـ هما أكبر مجرمين أساءا إلى الأخلاق

السياسية، وملأ الدنيا فتكاً ودماراً واعتداء[1] ـ فسارق الأرض ومغتصبها سيظلّ وفياً لعادته كلما نطقت الأرض من تحت قدميه أنه مجرد قرصان ندل، ومستعمل التقدم العلمي في تدمير أمم وشعوب أو التلويح بتدمير أمم وشعوب سيظل مدينا لتلك التجربة لا يعرف سواها ـ. فالمثال يتقصد التنبيه إلى مفارقات السلوك والخطاب الذي تبادله الفريقان على مدى سنوات.

الملف النووي الإيراني مثالا:

«إننا نستطيع أن نظهر الابتسامة الكاذبة وأنيابنا لا تزال تقطر من دم ضحايانا. إننا نخيف العرب اليوم من المشروع النوويّ الإيراني كما لو أن إيران هي من دمّر هيروشيما وناكازاكي». هذه هي العرافة الشعوذة الأميركية والصهيونية التي أدخلت إلى العرف الدولي شرعية الحرب والتدمير المادي بناء على النوايا. حتى أنّ إيران بعد إنجاز ثورتها السياسية كانت ضحية غزو من جارة عربية ومجنون عربي اسمه صدام. وعليه فإنّ الغرب يستطيع اليوم عبر هذا النفاق السياسي اللاّنهائي أن يحرّض الجيران ضدّ أي محاولة نوويّة عربية. وليس ثمة

---

(1) نقول هذا ونحن نعيش أجواء حصار غزة وذبح الشعب الفلسطيني أمام أنظار العالم، الحدث الذي جاء عشية الجولة التي قام بها جورج بوش إلى المنطقة واللقاء مع أولمرت. لا ندري كم يجب أن تعبث إسرائيل وتدمر حتى تكتب عند الامم المتحدة ومجلس الامن مجرمة قتالة. من أيَّة جامعات تخرجت أُطُر وفعاليات المنتظم الدولي، حتَّى لم تعد تملك ضميراً أخلاقياً تجاه ما يجري من قمع وفتك بالشعب الفلسطيني المظلوم والأعزل. ومرة أخرى يذكرنا موقف بوش بالمعضلة الأخلاقية في السياسة الأميركية حينما يزور الضفة ويخرق بروتوكول زيارة مرقد الشهيد أبي عمار. إن جامعاتهم لا تحترم ظيوفها ورؤساءهم لا يحترمون الموتى حتى لو تعلّق الأمر بزعماء دول ذات سيادة.

تعامل غير عادل بين العرب وإيران في هذا الموضوع تحديداً، كما يحب أن يقول بعضهم وما أكثرهم، بل المسألة تتعلّق بإرادة أمة وسرعة إنجاز وجديّة في الموقف. فمن يجعل الولايات المتحدة الأميركية ضيفاً في أروقة قراره السياسي، أو من رَهَنَ رغيف أمته للمساعدات المسمومة بسياسة التتبيع، لا يمكنه أن يقيس نفسه بأمة تزعج الكثير ممّن حولها حين تتصرف كأمّة عظمى. والواقع أنّ الجميع ومن فرط الصغار، لم يعد يملك الحلم في أن يكون أمة لها شأن يذكر بين الأمم، وخطورة هذا الإحساس تتجلّى في ثقافة البحث العلمي وأخلاق الجامعة نفسها؛ لأنها لا تدرّب الطالب ولا تؤمّن الأستاذ على أن يربّي الأجيال على أن التفوّق هو حق الجميع، وأن التقدّم مطلب إنساني، وعلى أن التحدي وكسر السقوف الوهمية الممدودة فوق رأس عبقريتنا هو ضرورة حضارية. ليس الغرض هنا الحديث عن حقيقة ما جرى خلال المسار التفاوضي بين إيران والقوى الغربية التي تقودها الولايات المتحدة الأميركية ضمن مناورة مكشوفة تتأطّر بالمنتظم الدولي والأمم المتحدة، بل إننا نريد فقط تظهير ذلك الجانب الأكثر حقيقة والأكثر خفاء في خطاب الحملة ضد حق ايران في التخصيب، أقصد المشكل الأخلاقي الذي يملك وحده تفسير شدّة الإصرار على منع إيران من حق علمي مشروع. وليس التركيز على أخلاقية الموقف ناجماً عن كونه واحداً فقط من مركّب الأسباب التي دعت الولايات المتحدة وحلفاءها إلى خلط جميع الأوراق، من أجل ممارسة سياسة ديكتاتوريّة واحتكاريّة في مسرح العلاقات والنظام الدوليّين، بل إننا ندرك أن التفسير الوحيد لهذا الشكل من السياسات العدوانية، هو التفسير الأخلاقي، وهو موضوع كان يجب أن يشغل بال الجامعات، ما دام يتّصل بجدليّة العلم والأخلاق. فالجدل الذي انحدر بالنقاش إلى حدوده السياسية ولغة الريبة والعدوان إنما هو تشويش على

السياسة الجامعية الإيرانية التي أطلقت العنان للعقل الإيراني لبلوغ منتهى نشاطه العبقري. فالمسألة تتعلّق، كما يؤكّد تشومسكي، بالخوف من النموذج. وفي مثل هذه الحالة، فإن الغاية من هذه المعركة العارضة على المسرح السياسي الدولّي ليست سوى ترهيب للعقل الجامعي الإيراني لكي لا يواصل مهامه العلمية، وتحدّيه العلمي ومعانقة أخلاق البحث العلمي، المحرّر إياه من أسر الضعف والتبعية. إنها حرب على أخلاق الجامعة الإيرانية التي كسرت القيود وأعلنت التحدّي.

أحيانا نحتاج، لا سيما في مجال الأخلاق إلى أمثلة كثيرة لتقريب ما ليس في حاجة إلى برهان. فموضوع الأخلاق، هو في نهاية الأمر درس استذكاري بامتياز. وإن الموقف الأميركي من الملف النووي الإيراني ـ له علاقة مهمة بالأخلاق الجامعية ـ وهو هنا أشبه بالحكاية التالية:

تخيّل لو أنَّ طاغية مستبداً على قرية من المستضعفين، كان يحتكر وحده صناعة الرغيف، ولا يكتفي فقط بسياسة الابتزاز لهذه القرية المغلوب على أمرها، بل سيسعى إلى مراقبة ومنع كلّ البيوت من الاقتراب من معرفة سر صناعة الرغيف وامتلاك عناصره. وإذا اتفق وحاول بيت من البيوت أن يتعلم صناعة الرغيف لتأمين احتياجاته خشية من ابتزاز الطاغية، دقت أجراس الحرب لا محالة والتبرير الوحيد للطاغية: إنني وحدي أملك حق صناعة الرغيف.. فبعدما حاولت جهدي إقناع هؤلاء الضعفاء بأنهم أقل شأناً من أن يشاركونا هذا الانجاز العلمي؛ لأننا أمم متفوّقة العرق، فإننا اليوم ملزمون بأن نمنعكم بتبرير مكشوف السذاجة لكنه محفوف بقوة الواقع ولغة الحصار والترهيب والتدخل، نمنعكم من أن تكونوا مثلنا. والسبب هو أنكم لا تملكون منظومة القِيَم التي تمنعنا من استعمال

السلاح النووي. في مثالنا السابق يعبّئ الطاغية العالم كله، بمن فيهم أولئك الضعفاء الذين تضرروا كثيراً بسياسته القاضية باحتكار صناعة الرغيف، وممارسة سياسة الابتزاز على ذلك الأساس، سيقنعهم بأن هذا الشقي الذي ينوي منافسة الطاغية في صناعة الرغيف هو خطر عليكم؛ لأنه إن استطاع ذلك سيفعل أمراً مريباً. ما هو هذا الأمر المريب؟! إنه في أكثر الاحتمالات موقف، هو بالأساس موقف الطاغية نفسه! الحق أنه بهذا التبرير يثبت أنه واقع بالفعل في الابتزاز السياسي، وأن خوفه ليس من أن يمتلك هذا الأخير صناعة الرغيف، بل الخوف أن يبطل مفعول منع المنافسة، وربما سيستغلها مثلما استغلها الطاغية. الأغرب في حكاية الطاغية محتكر صناعة الرغيف أنه لا يفتأ أن يعتدي على ذلك البيت الذي صمّم على أن يتعلّم صناعة الرغيف، فيردّ كلّ تفسيراته ويتّهمه بالعدوان والكذب وانعدام الأخلاق. هنا بيت القصيد. فالولايات المتحدة الأميركية التي استعملت هذا السلاح وما زالت تلوّح به[1]، تحاول قلب المجن في كلّ مواقفها، فتجعل موقفها أخلاقياً، من حيث هو تنفيذ للرسالة الأميركية الخلاصية الخيّرة، فيما ترسم للآخر صورة نمطيّة مفعمة بالخيال: إنهم المكوّن الأساسي لمحور الشر.

ففي مرحلة ما، كان الغرب يحول دون وصول المجتمعات

---

(1) ليس استعمال السلاح النووي فقط جريمة في حقّ الإنسانية، بل إن مجرّد التلويح باستعماله يُعتبر جريمة في حقها أيضاً. يقول المفكّر الفرنسي ألبير جاكار: «لا أعتقد أن مهاجمة إيران جدية. وبالتالي فإن استخدام السلاح النووي هو جريمة ضد الإنسانية. وعندما يهدد رجل سياسي من الدول المنتمية إلى النادي النووي بذلك، فهذا بحدّ ذاته جريمة بحق الإنسانية. نعم حتى الردع الشفهي هو جريمة أيضاً ضد الإنسانية». أنظرالحوار الذي أجراه د. محمد نعمة مع ألبير جاكار، مجلة «مدارات غربية»، العدد9، شتاء 2006، بيروت ص 9.

الفقيرة إلى معرفة أسرار التقنيّة النوويّة، وجاء الدرس الإيراني ليفضح سياسة الاستضعاف وأحكام القيمة العرقية والنمطية التي تستكثر على الأقوام الأخرى القدرة على الدخول في عصر التحدّي التقني. فأصبح الحديث عن منع إيران ومحاصرتها من اقتناء العناصر الأولى لاستكمال مشوارها العلمي، تماماً كصاحب القرية في مثالنا الذي يسعى إلى منع وصول الماء أو الدقيق أو الملح إلى يد أبناء القرية. الدرس الإيراني هذا بعدما نجح في تقدّمه العلمي المستقل والذي تُوِّج بالإعلان عن المركز الفضائي، وإطلاق صاروخ استكشافي كبداية لتجربة غزو الفضاء، والتهيّؤ لإرسال قمر صناعي منجز بعقول محلّية صرفة، ساهم في الكشف عن أخلاقيات العالم الغربي الذي باتت حساسيّته تزداد بحسب المنجزات العلمية الإيرانية. كما أنه درس يفيد الجامعات، لا سيما في العالم الثالث، لتحرَّر من التبعية ـ ليس أمامها سوى طريق واحد: الانخراط في موجة هجرة الأدمغة ـ. ما الجديد في الدرس الإيراني إذن؟ إنه ليس سوى الموقف الأخلاقي ومدى تأثيره على صيرورة البحث العلمي. إن الاعتماد على العقل المحلّي، وبعث الثقة في الكفاءات المحلّية، ورفض الاستكبار العلمي وقيوده وشروطه على العلم المحلي كلّها مواقف أخلاقية بالدرجة الأولى. فالإيراني هو الإيراني قبل الثورة وبعدها، ولكن الجديد يكمن في ذلك التحوّل الكبير في منظومة القيم وقوة حضورها. فهل نقول يا ترى إن الدرس الإيراني العلميّ اليوم جعل الصراع أكبر من أن يكون سياسياً أو حتى علمياً، جعله صراعاً بين قِيَم؟! أجل، إن قيمة القِيَم في الثورة الإسلامية في إيران هي أنها جعلت الصراع دائراً بين المستكبرين والمستضعفين، معطية له دلالة أخلاقية. وكان لهذه القيمة كامل الأثر في إنجازات هذه الثورة التي تخطّت كونها مجرد ثورة بمدلولها السياسي لتصبح ثورة نموذجية لعالم المستضعفين.

يؤكد تشومسكي أن مشكلة الولايات المتحدة الأميركية تجاه المجتمعات المستهدفة بسياستها الإمبريالية هو الخوف من النموذج. فنجاحات إيران العلمية أخطر لدى الغرب من أي خطر آخر. وكل التدابير والمناورات التي يقوم بها الغرب لوقف مسيرة العلم فيها هي في جوهرها تدابير ومناورات لا أخلاقية!

إذن يحتاج المرء أن يستوعب كلّ المفارقات المنطقية وتحديداً مفارقة كذاب كريت حتى يستوعب هذا القدر الكبير من الوقاحة السياسية التي تمارس اليوم بالمكشوف، وتدار بمناورة لا أخلاقية بامتياز وإذا كان لا بد من أن نتحدث عن هذا التفسير الساذج للمشكل النووي الذي أحاطه الغرب بكثير من المبالغة في التخويف، فإننا لن نفعل سوى الإمعان في التغطية على موقف لا أخلاقيّ لعلّ أهم نتائجه هو العمل على منع الإيرانيين من دخول الجامعات الأميركية الكبرى خشية انتقال الخبرة إليهم، وهو تدبير لم يعد يجدي نفعاً. إن أخلاقيات الجامعة الأميركية تبيح لنفسها الحق في منع الطلبة الإيرانيين من بعض التخصّصات التي هي متاحة لكل الطلاب على أرضها الآتين من المجتمعات الأخرى. وإذا ما تمكن العقل الإيراني من الاستقلال بعلمه وجب تدميره أو على الأقل إخافته عبر التلويح بالحرب[1].

لا ويحتاج الأمر أن نعكس القراءة، أو نقرأها انطلاقاً من

---

(1) يحسب الأميركيون أنهم وحدهم الشعب المغامر. المغامرة اللّاأخلاقية التي تجعل صاحبها يتحلّل من الأخلاق كافة والإبقاء فقط على غريزة المنفعة. والحق أن الشعب الإيراني مثله مثل الشعوب الإسلامية يملك من حسّ المغامرة نماذج أكبر، لكنها مغامرة في طلب حقه الذي تكفله الشرعة الدولية. وقد تعلموا من علي بن أبي طالب عبارته: «إذا خفت من أمر فَقَعْ فيه». إن الهجمة الأخيرة على العالم الإسلامي التي حاولت التدخل في صميم البرامج التربوية، لم تكن تهدف=

منظومتنا الأخلاقية، حتى يستوعبها ذلك الجمهور الغربي الذي يمارس النسيان لكلّ المبادئ التي شكّلت أرضية ثقافته الحقوقية، وفي طليعتها حقوق الإنسان. بل نستطيع أن نقرأ الموقف الغربي عموماً من الملف النوويّ الايراني كنموذج، انطلاقاً من واحدة من الميثولوجيات المؤسسة للثقافة الغربية والمقوّمة لأخلاقيات الإنسان الغربي الحديث. لنقرأ الحدث انطلاقاً من الموقف البروميثيوسي ضد الاحتكار الزيوسي للنار المقدّسة. إن حادثة سرقة بروميثيوس للنار، وتزويد البشر بها، ونقمة زيوس ولجوءه بخبث إلى تدمير العالم والانتقام منه بكل أنواع الشرور، تعكس الموقف الأميركي بامتياز، وتعكس نمطية التحدّي في مثال الموقف الغربي من حق إيران في امتلاك التقنية النووية، كمثال فقط يؤكّد على أن العقل الغربي أحياناً يمارس النسيان تجاه ثقافته، بل يتنكر أحياناً لأكثر أخلاقياته المؤسّسة لاجتماعه الثقافي. كان أحرى إذن، أن نستوعب هذا الدرس من وجهة نظر أخلاق الجامعة وأخلاقيّات البحث العلمي، بأن يتمّ تكريم الجهد الإيراني الذي استطاع أن يفكّ الحصار الظالم والاحتكار الجزافي بتحدّي بروميتيوسي تستحق أجيالنا أن تتخلّق من خلاله، وتدرك أن بروميتيوس ليس هو بالضرورة ذلك الثائر الخارج من سديم الميثولوجيا اليونانية والغربية، بل بما نموذج للإنسان صانع التحدّي وحامل عواطف النبل والسلام

= إلى نزع ما من شأنه تعزيز ثقافة الكراهية والإرهاب ـ وهي بالفعل لها نماذج في جزء من أفكارنا وثقافتنا ما فتئت الولايات المتحدة الأميركية ترعاها وتحميها، حتى كادت تحتوي ثقافتنا ـ وإنما الغرض منها هو التصرف في ذلك الجزء المهم من ثقافتنا التي ما زلنا ندين لها بهذا الجزء المتبقّي من إحساسنا بالكرامة وبقدرتنا على الممانعة والاستقلال بخياراتنا، والمشاركة في الوجود الحضاري أنداداً لا عبيداً.

للبشرية، ممكن أن يكون في كل مكان، هنا أو هناك حيثما وجد الظلم والحصار والتعسف. فقد يكون إيرانياً بقدر ما يكون غربياً بقدر ما يكون عربياً بقدر ما يكون أفريقياً.. بقدر ما قد يكون زيوس هو محتكر النار المقدسة، أو محتكر التقدم والتنمية والعنف الدولي.. وبقدر ما يكون رسول شروره هو ايبيميتيوس أو أيّ قوة غربية تسعى للتدمير وصناعة الحروب انتقاماً من الممانعين ضد هيمنتها أو تحقيقاً لمآربها، بقدر ما أن صندوق شروره لن يكون بالضرورة هو صندوق باندورا، بل قد يكون هو نفسه ذلك الإنجاز الفريد للعقل الأخلاقي الأميركي: الفوضى الخلاقة!

من المهم القول إنّ الدرس الإيراني في مجال التقنية النووية درس أخلاقي يستحق أن يدخل النظام التربوي؛ ليصبح نموذجاً تربوياً لتشجيع الكفاءات. على أن قوّة الإحساس بالعدالة والصمود في وجه زيوس، والإصرار على الموقف الحر والمستقل ضد موقف الذل والتبعية، لنقل الإحساس العارم بالكرامة الإنسانية، لا يمكن ردعها ولا تشويهها؛ لأن ما ينتصر في نهاية المطاف هو إرادة الإنسان.

وليس غريباً أن فضيحة أخلاقية أخرى شهدتها الجامعة الأميركية مساء يوم الاثنين 24 أيلول (سبتمبر) 2007. على أثر الزيارة التي قام بها الرئيس الإيراني أحمدي نجاد على هامش حضوره فعاليات دورة الأمم المتحدة لجامعة كولومبيا، والحوار المفتوح مع أعضاء هيئة التدريس والطلاب في إطار «منتدى زعماء العالم» الذي تنظّمه منذ العام 2003. فقد عبّر رئيس الجامعة لي بولنغر في كلّ كلمة ألقاها عن انحطاط أخلاقي لم نر له مثيلاً في تاريخ المدرسة، وهو لم يؤكّد على أن نجاد انتصر أخلاقياً في تلك الجامعة على رئيسها الغبي، بل إنه فضح المستوى العلمي الذي يسمح باجترار بليد لتلك

الأكذوبة الاستعراضية التي تقول: إننا رغم كل ما حدث لم نمنعك من دخول الجامعة!؟

فبمجرّد أن نعلّل لحماقاتنا بهذا المنطق السخيف، نؤكد أننا لا نملك أخلاقاً جامعية. بل إننا نخشى عبر هذا السياج الأيديولوجي الزائف لمجتمع ديمقراطي وحرّ ـ كما حرص رئيس جامعة كولومبيا على قوله بهذيان الدمقراطية الكرنفالية قبل تسليم الكلمة للضيف ـ نعود إلى لاتوش للتساؤل: «ألا يفرغ الديمقراطية من الجانب الأكبر من محتواها من خلال تحويل البشر إلى تروس في الآلة التقنية الهائلة»[1] ـ نخشى من أن تفضح الأكذوبة العظمى. والحق أن الطريقة اللّاأخلاقية التي استقبل بها رئيس الجامعة ضيفه هي أكثر كارثية من أن يمنع الرئيس من دخولها رأساً. وبينما كان رئيس الجامعة غارقاً في خلط الأوراق السياسية وإثارة نعرة الشهوات الشاذة للتحريض والضرب على وتر الصورة النمطية المشوّهة، في حرم جامعي يفترض أن يدرّب العقل على المعرفة والعلم وأخلاقيات البحث والتحقيق العلمي، في هذا الوقت كان الرئيس نجاد يتحدّث عن شيء ما يستشعره الجيل الأميركي الجديد أيما استشعار: إنه الخطاب الأخلاقي، الذي اختزلته حضارة الأنبياء والخطاب النبويّ. واللافت أن عميد الجامعة المذكورة راح يسأله عن مصير الشواذ في إيران ـ أي في مجتمع يشكل جزءاً من منظومة الثقافة الشرقية التي لا يوجد ما يقنعها بأن الشذوذ يجب يوماً أن يصبح جنباً إلى جنب مع السلوك والقِيَم؛ السويّة. حيث إنّ مجتمعاتنا وإن أدركت أن الشذوذ ما برح يوماً الحياة السرية للمجتمعات، إلا أن المطلب الأخلاقي يقضي بالتزام الحياة الطبيعية

(1) ألبير جاكار، مصدر سابق، ص 42.

والسويّة؛ في المحيط العمومي: نعم حتى الشواذ ما داموا يلتزمون في حياتهم الاجتماعية بقوانين مهنية عليهم أن يلتزموا بالسلوك السويّ والذوق العام الذي تدين به مجتمعاتهم، وليعتبروا التزامهم بالأعراف العامة شكلاً. من أشكال التزامهم بأخلاقيات مهنية داخل شركة. من هنا، بدا تعليق عميد الجامعة معبَّراً عن إفلاس أخلاقي ما عاد يلفت الأنظار حتى في محيط يشكو من تراخي القِيَم وانحلال الأخلاق.

وهكذا كشف الخلاف حول الملفّ النوويّ الإيراني عن الانحطاط الجامعي الأميركي، سواء على مستوى الأخلاق العامة، أم على مستوى تلك الأخلاق المهنية. وحتى نؤكد أن ثمة علاقة بمنظومة القِيَم العامة، سياسياً واقتصادياً، والأخلاق أو السلو ك الجامعي، لا نحتاج سوى أن نقيم مقارنة بين خطاب ومواقف وسلوك جورج بوش، وبين خطاب ومواقف وسلوك رئيس جامعة كولومبيا. إنهما ينهلان من العقل الأخلاقي المفارق نفسه، ومفاده: التزم بدورك المهني بطريق آلي ولا يهم إن أقدمت على تدمير العالم ما دام ذلك لا يؤثّر في حدود مهنتك. فأنت أخلاقي كبير في حدود مقاولتك أو إدارتك حتى وإن كنت الشيطان الأكبر في العالم. إذن، فلنعتبر تلك الاستقالة في السياسة الخارجية الأميركية مجرّد استراحة أو عطلة أو انتجاعة.. لكن يظل السؤال المشروع: كم يتعيّن على العلم والمعرفة والبحث العلمي أن تدفع من فاتورة هذا الموقف اللّا أخلاقي، حينما تصبح الجامعة في خدمة التزييف، و يتشدّد الرقيب على أطر المعرفة وبنيتها في جامعات تتمتّع بميزانيات ضخمة وكفاءات عالية وحرية كاملة تصل إلى التحلل من أسر كل أخلاق إلا أنها تملك القدرة أن تتحرر من بعض الأخلاق وسط مطالب بأن يبحث عن الحقيقة وراء زيف القادة الكذوبين؟ إن هذا ما يفسر أن

الجامعات الأميركية التي خرّجت كفاءات عالية في كلّ علم وفن، لم تخرّج الحجم الكافي من الأُطُر الجديرة بفضح السياسة اللّا أخلاقية للولايات المتحدة الأميركية في الخارج. بل إن السؤال الوحيد الذي تملك التفكير فيه عبثاً ـ وهو وحده السؤال الذي طرحه جورج دابليو بوش بنوع من التغابي ـ: لماذا يكرهوننا؟!

علومنا لم تتحرّر: تحرير أم أسلمة؟

لا بدّ من البدء أولاً بتوضيح له علاقة برهاناتنا وببعض محاولاتنا الجديدة بالنقد. ويجب أن ننقد أنفسنا بقدر نقدنا للغرب، فنقدنا لأنفسنا يمنحنا مصداقية بل مشروعية نقدنا للآخر. وهاهنا أحب أن أقول: لست ممن يوافق على فكرة أَسْلَمة المعرفة بالمعنى الأيديولوجي للعبارة. إنني أدرك أن الطريق لفرض تحدّينا في مجال المعرفة، وفرض احترام الآخر بالإسلام، هو أن لا نمضي طويلا في لعبة الألفاظ تلك، ولا نضني ملكاتنا في نقاشات عقيمة بلا موضوع. ولكنني أعتقد أن عبارة تحرير المعرفة[1] هو المسلك الموضوعي الذي يجعل المعرفة تأخذ طريقها الطبيعي في صيرورة التراكم المطلوب. وتحرير المعرفة هو نفسه الطريق الأقصر إلى تخليقها

---

(1) كما أشرت مرة أن هذا الوصف هو أقرب للاستيعاب. وهو نفسه الوصف الذي عبّر عنه طه جابر العلواني في تقديمه لكتاب «مقدمات الاستتباع: الشرق موجود بغيره لا بذاته» لغريغوار مرشو، حينما قال ـ العلواني ـ: «وهذا الكتاب يندرج عندي تحت سلسلة» تحرير المعرفة، ولما لم تكن لدينا سلسلة بهذا العنوان فأقرب سلاسلنا إليه سلسلة «إسلامية المعرفة». (الكتاب نفسه، ط 1 /، المعهد العالمي للفكر الإسلامي)، 1996، ص 11.

وبالتالي أسلمتها كتحصيل حاصل. إذا كانت المعرفة تسعى إلى الحقيقة حينما تكون وفية لقواعدها وشروطها الموضوعية، فذلك هو منتهى أسلمتها. والإسلام قد يستفيد من المعرفة حينما تكون متحررة ـ وتحريرها هو مصداق لتخليقها ـ فقط من زيف الأيديولوجيات والعوائق المانعة من بلوغ الحقيقة، أكثر مما يستفيد منها حينما تتأسلم في مناهج المسلمين، وحينما نساهم في تطييف العلم وتفتيته مما يجعله يخسر شأنيته ومصداقيته ومعياريته. وإذا كان الأمر كذلك، فإن تحرير المعرفة هو أجدى من أسلمتها؛ لأن عملية التحرير حقيقية وأسلمتها حكاية بلا موضوع ـ أسلمة ما هو مسلم تكويناً، ناهيك عن سوء الفهم الملازم لهذه الدعوى، والتشويش الذي تحدثه في عقول البشر تجاه العلم ومعياره، وعدم كفاية المدعى للمعنى المزعوم ـ. بل إن تحرير المعرفة هو مهمة تحمّل العلماء المسؤولية، بغض النظر عن انتماءاتهم، وليست مهمة تقتصر على شرذمة من المقتنعين بحكاية أَسْلَمة المعرفة، لا سيما حينما نجد فعل الأسلمة يُمارَس التشطير الداخلي بين معرفة وأخرى، فحيث فشلت إسلامية المعرفة في كسر حدود التمذهب المعرفي، فلن تكون إلّا خدعة تجعل فعل الأَسْلَمة حكراً على أفهام معينة، ووجهات نظر معينة، وسياسات معرفية معينة؛ لذا وجب أن تبدأ الأسلمة من صميم تراثنا، وتحديد أيّ تعبير هو نموذجي لإسلامية المعرفة. حينها سندرك من لغة الوقائع أي سياسة ممكنة لشعار يعسر المهمة على استنقاذ المعرفة وتحريرها. وفي ضوء ذلك لا بد من الحديث عن ذلك المطلب التاريخي الذي تنتظره علومنا ومعارفنا، مطلب تحرير علومنا من آثار السياسة التعليمية الكولونيالية التي لا تزال تعيق التطوّر العلمي في مجتمعاتنا. ولا أقصد بذلك أن ننزاح إلى ذلك الضرب الهجين من المعالجة القائمة على نظريّة المؤامرة؛ لأننا ندرك أن تلك العلوم التي نشأت أساساً في حقبة الاستعمار، وشكّلت نتائجها

المصدر الأساس لمعلومات جعلت المعرفة ليس فقط هزيلة، بل جزءاً من جملة عناصر لا أخلاقية تُوجَّه ضد كياننا السياسي والثقافي. وهذا هو محلّ النزاع. بل هذا هو موضوع تحرير المعرفة بامتياز.

لنتحدث عن مثال الدراسات الاستشراقية، هذا العلم الذي نشأ في الجامعات لأغراض غير جامعية؛ أي لأغراض لا أخلاقيّة تستغل نبل الرسالة العلمية في دعم الاستعمار. الاستعمار هنا باعتباره ليس فقط حدثاً لا أخلاقياً في تاريخ الأمم، بل بوصفه مؤسسة تحتوي كل أشكال اللّاأخلاقيات الأخرى.

ممّا لا شك فيه أنّ الاقتراب من التراث الإسلامي، ومحاولة إقرار ما لم يقرّه المستشرق الكولونيالي، هو بداية التفكير في امتلاك زاوية مهمّشة ومهملة في الجامعات الغربية؛ حيث فقط نستطيع عبر تصعيد الزيف العلمي الذي يؤدي وظيفة استدعاء الوجه الخاطئ عن الإسلام والمسلمين برسم الإسلاموفوبيا، ويكون ذلك كافياً للترقّي في سلّم الأستاذية والاشتهار الواسع داخل الوسط الأكاديمي الغربي، أمثال برنارد لويس الذي كرّس، ولا يزال يكرّس الرؤية النمطية للإسلام والعالم الإسلامي، الرؤية التي تجاري وتبرّر وتغطي معرفياً على سياسات التدخّل والاحتلال والتحكّم بمصائر الشرق وثقافته. يتحدث خليل أحمد خليل واصفاً الجهد النظري الكبير الذي بذله المفكر الفلسطيني إدوارد سعيد حول الاستشراق: «بعد رحلة طويلة من النظر الأكاديمي في مسألة ليست أكاديمية تماماً». قال ذلك في مقالة يلخّص عنوانها جوهر المشكلة: «الاستشراق مشكلة معرفة أم مشكلة اعتراف بالآخر»[1]. إنها بتعبير أوضح إشكالية موقف

---

(1) مجلة «الفكر العربي»، العدد الحادي والثلاثون، كانون الثاني ـ آذار 1983 السنة الخامسة، بيروت.

أخلاقي: مشكلة اعتراف لا مشكلة معرفة. وهذا هو أهم جديد حقّقته محاولة إدوارد سعيد، أنه أخرج الخطاب الاستشراقي من حيّز المعرفة الأكاديمية إلى أحياز السلطة وإلى السيكولوجيا الثقافية لإرادة السيطرة. إن لغة الفضح ـ فضيحة المستشرقين ـ التي نهجها إدوارد سعيد ارتكزت على المعيار الأخلاقي في إدانة معرفة لا تعترف..معرفة بالشرق لا تعترف به ـ إلّا أن يقال بتعبير غريغوار مرشو اعترافاً به بوصفه قائماً بغيره لا بنفسه ـ لم يكن الاستشراق ملكاً للجامعة، بل غدا ملكا للاستعمار وللموقف اللاأخلاقي، منذ «سيطرت فرنسا وبريطانيا (بداية القرن التاسع عشر وإلى نهاية الحرب العالمية الثانية) على الشرق والاستشراق». وعلى ذلك الأساس نفسه، لم يكن الشرق «بسبب الاستشراق لم يكن (وليس) موضوعاً حراً للفكر أو الفعل»[1]. بل إن الاستشراق يعطينا مثالاً صارخاً على خطر انفصال الأخلاق عن الجامعة، لما بات واضحاً أن الاستشراق نفسه نشأ كعلم لا أخلاقي بمقاصده ووظائفه. فهو نتاج سيطرة ووسيلة للسيطرة على الشرق، وليس نتاج علم جامعي ووسيلة للتعارف والمعرفة. لم يوجد الاستشراق لمعرفة الشرق بل لتجاهله، ولا للتعارف معه بل لتدميره.

نستطيع أن نتبيّن فضيحة المستشرقين، لا سيما في الأطوار الكلاسيكية وتلك التي تتعلّق بمرحلة الاستعمار، من خلال تتبُّع البؤر الركيزة في منحنى بناء الصُّوَر النمطية للعالم الاسلامي. إننا نلاحظ أن الصورة النمطية التي تصدرها الأبحاث الجامعية الغربية ضد الإسلام وحضارته، ليست بالجملة كما يبدو للناظر للوهلة الأولى،

(1) إدوارد سعيد، «الاستشراق: المعرفة ـ السلطة ـ الإنشاء»، ت: كمال أبو ديب، ط 2، 1984، مؤسسة الابحاث العربية، بيروت 1984، ص 39.

بل عند إمعان النظر نقف على شيء ما في الجملة، يعكس التطور والتقلّب الذي تشهده منحنيات الصراع بين الغرب والعالم الإسلامي. فثمة صور نمطية فرعية ضمن الصورة النمطية الكبرى التي ينسجها الخيال الجامعي الغربي عن العالم الاسلامي، عند تأمل مسيرة الاستشراق، يمكننا تسليط الضوء على ثلاث محطات/ بؤر رئيسة. الاستشراق بما أنه قديم نشأ إثر الحروب الصليبية الكبرى، واستمر في التطوّر عبر مراحل مختلفة. تطوّر لا يُعزى إلى ضرورات البحث المعرفي في الأعمّ الأغلب، بل هي تحوّلات في مستوى الاختيارات الأيديولوجية، ونوبات الصراع وأنماطه وأشكاله مع العالم الاسلامي وعموم الشرق. يقول إدوارد سعيد: «إن الاستشراق (. . .) في الحقيقة لا يعني، حتى أوائل القرن التاسع عشر، سوى الهند وأقاليم الكتاب المقدس»[1]، وهذا دالّ على أن الاستشراق حتى هذا التاريخ كان لا يزال مدينا للإطار الجغرافي وبالتالي المفهومي للمعرفة الصليبية. إذا استثنينا طبعا الهند التي سيكتشفها الغرب لاحقاً، يظلّ الشرق الإسلامي يشكّل هاجس المعرفة والسلطة الغربية. أو كما يصوّر ذلك علي الشامي: «لم تكن الجهود الاستشراقية التي خرجت إلى الوجود في أعقاب الحركة الصليبية في القرن الثالث عشر الميلادي مجرّد تخيّلات حول الشرق الاسلامي صاغها رحالة أوروبيون، بقدر ما كانت تتويجاً فكرياً لمرحلة تاريخية هامّة سعى الاستشراق البدائي لتصويرها بشكل معاكس: انتصار الغرب المنهزم، وهزيمة الاسلام المنتصر»[2].

ففي المرحلة الأولى التي أعقبت الحروب الصليبية، كان

---

(1) المصدر نفسه، ص39.

(2) مجلة «الفكر العربي»، مصدر سابق.

الإسلام العربي لا يزال في الواجهة. فالحروب الصليبية التي دارت رحاها في منطقة الشام والقدس، جعلت المستهدف بالصورة النمطية هم العرب في المقام الأول. ولكن في مرحلة ثانية من تطوّر الاستشراق أصبحنا أمام صورة نمطية أخرى تدين الإسلام التركي. فقد بات طبيعياً أن كلمة تركي في التداول الغربي بدأت حينئذٍ تعني مسلم والعكس صحيح أيضاً. حدث ذلك لمّا كان الأتراك في واجهة الاحتكاك بالغرب، اللحظة التي غدا فيها التركي في نظر الغرب بمثابة الرجل المريض. لكنّ هذه الصورة تغيّرت اليوم ليصبح المستهدف بالصورة النمطية تلك هو الإسلام الإيراني أو الاسلام الفارسي. وتستطيع فهم الانقلاب الكبير في الصورة النمطية بين موقف إرنست رينان من جوابه على تعقيب السيد جمال الدين الأفغاني بخصوص علاقة الاسلام بالعلم، حيث سعى رينان إلى سلّ الحضارة الفارسية والعقل الفارسي من محيطه الاسلامي كالشعرة من العجين، إمعاناً في تبشيع العقل العربي. وفي الواقع، لقد سعى إلى تثبيت مسلّمته، أي أن الاسلام حال دائماً دون تقدّم المجتمعات الإسلامية علمياً. وقد تأرجحت معاييره بين إدانة الدين تارة، وإدانة العرق تارة أخرى. فردّه على تعليق السيد جمال الدين إنما جاء بنوع من المجاملة والإطراء الذي حاول من خلاله الهروب من الموقف. من جهته فضح السيد جمال الدين هشاشة الرؤية الرينانية، كما فاجأه بأنه رجل تحليل لا يستسلم للمسلمات. فتارة يرى الدين الإسلامي عائقاً ضد التقدّم العلمي، وتارة يرى أن الدين يتحدّد بمستوى الأجناس التي تعتنقه؛ لذا يقول رينان ردّا على التعقيب المذكور: «الشيخ جمال الدين الأفغاني متحرّر تماماً من أحكام الإسلام المسبقة، وهو ينتمي إلى هذه الأجناس الحيوية في شمال إيران جارة الهند حيث الروح الآرية شديدة الحيوية تحت قشرة الإسلام الرسمي (...) عندما رحلت أقارن ذلك المشهد المدهش للشيخ الأفغاني

بالمشهد الذي تقدّمه البلدان الإسلامية، باستثناء فارس»[1].

وكان السيد جمال الدين قد أجابه قبلها قائلاً: «استقبل الأوروبيون بحرارة أرسطو المهاجر الذي أصبح عربياً، إلّا أنهم لم يفكّروا فيه عندما كان إغريقياً وجاراً لهم»[2].

إن الشاهد في المقام أن الأخلاقيات العنصرية والعرقية كان لها الأثر البالغ على تحليلات المستشرق الفرنسي، وما خلّفته من آثار على السياسات الاستعمارية خدمة للتفوّق العرقي، وتكريسا لأيديولوجيا الحقّ الطبيعي في احتلال ما وراء البحار، واستغلال الإنسان الأصيل وضمّه ثقافياً. وهذا منتهى ما قدّمته الجامعة من خدمات لا أخلاقية للمؤسسة الاستعمارية التقليدية، كما لا تزال أحياناً تفعل الأمر نفسه مع سياسات الاستعمار الجديد.

لكننا اليوم، سنلاحظ انقلاباً على هذه الصورة لمصلحة صورة أخرى أبشع في اختزال الحضارة الفارسية إلى حضارة رعاع ووحوش، كما تفنّن في عرضها منتج فيلم «الـ 300 اسبرطي». وقد تستدعى تلك الصور النمطية بشكل من الأشكال، منفصلة وتباعاً، حسب منطق وسياق السياسات، وعندما يصبح الغرب في مواجهة جهة ما من العالم الإسلامي. إن قدر السياسة الاستعمارية أن تناوب بين الصور النمطية المختلفة، حيث ليس في وسعها استعمالها كلها مجتمعة، لأن من شأن ذلك أن يوحّد بين العالم الإسلامي. بل هي متى واجهت العرب جعلت من الأتراك الذين سمّاهم يوماً الإنكليز

---

(1) السيد جمال الدين وإرنيست رينان، الإسلام والعلم، ت: مجدي عبد الحافظ، ط1، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2005 ص 64.

(2) المصدر نفسه، ص 58.

الرجل المريض، الأمة المسلمة العاقلة ـ كما حاول فرنسيس فوكوياما تمدحاً بالديمقراطية التركية[1] ـ، ومتى واجهت الإيرانيين وصفت العرب بالعقلاء وأهل الاعتدال. وبإمكانها أن تستدعي الصورة النمطية ضد الأتراك متى غيّرت تركيا سياستها تجاه الغرب. لكن في المحصلة يظلّ العقل الإسلامي هو المُدان، حيث لا يزال متعثراً في حساب الصورة النمطية، ليستنتج محصّلة الصورة الحقيقية من عملية حسابية مفادها:

التخلف العربي + الوحشية الفارسية + الرجل التركي المريض= أمة مسلمة بشعة. والنتيجة هي أننا نحن المسلمين لن نخرج من إطار الصورة البشعة التي وضعنا فيها الاستشراق الكلاسيكي والسياسات الاستعمارية. فأحياناً نستطيع أن نتوحّد من خلال الصورة التي يصدرها عنا الآخر الذي على الأقل ينظر إلينا كمتوحّدين في البشاعة!؟فإذا كانت جامعاتهم ساهمت في تكريس تلك الصورة المتدهورة عن عالمنا الاسلامي، فما هو دور جامعاتنا لمحو تلك الصورة النمطية؟ هذا هو الدور الأخلاقي الأهم الذي يتعيّن عليها الاضطلاع به. وإذا كان ذلك مثالاً عن تأثير الأخلاق في العلم، فأي تأثير للعلم في الأخلاق؟

(1) فعل ذلك الكثير من دعاة الديمقراطية المعلّبة، نظراً لعلمانية تركيا المفروضة بقوة الجنرالات. يجب أن نأخذ الكلام هنا بأعلى درجة من النسبوية. فعشية تخلّي فيديل كاسترو عن السلطة في كوبا كانت وجهة النظر الأميركية كما عبّر عنها بوش، هي عدم تفضيل الاستقرار على الديمقراطية!؟.

تأثير العلم في الأخلاق

طبعاً، ثمة كثيرون يغريهم هذا النوع من التأثير؛ لأنه وحده يدلهم على مغزى الانقلاب الذي يبدو لهم مطلوباً ومشروعاً في منظومة القِيَم. فمع كلّ اكتشاف علمي وجب أن يُعاد إنتاج قِيَمنا، أو استدخال قِيَم جديدة على اجتماعنا. نحن نتقاسم مع هؤلاء دعواهم لكن بشروط. وندرك أن ثمة من يكتفي بأقلّ الشواهد لدحض أهميّة الأخلاق وصلتها الضرورية بالعلم. هذا مؤكّد متى تذكّرنا الحديث: «إذا فسد العلم فسد العالم»، وما فساد العلم إلّا بفساد العلماء. وفساد العلماء، بفساد الأخلاق.

إننا نقبل بالتأثيرات التي يفرضها العلم على منظومة القِيَم، وهي تأثيرات ليست في خط واحد، بل هي في جانب منها تؤكّد على القِيَم نفسها، وأحياناً تكسبها من فتوحات العلم معنى أعمق مما كانت عليه سابقا. إن بعضاً من التحوّل المطلوب في منظومتنا القِيَمية تحت طائلة التأثير العلمي يكتسب طابع التعميق والتوسيع والتعقيل لأخلاق ظلّت عامة في منظومتنا القِيَمية. فهو يمنحها قدرة تطبيقية أكبر، وأحياناً يكشف عن لا جدوى استمرار بعض الأخلاق العارضة متى تعارضت مع أخلاق أصيلة. وإذا ما أحصينا أهمّ ما نحن

مطالبون بتغييره من أخلاقنا تحت طائلة التأثير العلمي لوجدناه هزيلاً وربما مجازفة أيديولوجية تستخطر النمو أو حضور الأخلاق العامة، على سياستها التجارية والاستهلاكية كما لا يخفى.

من هنا، فإن التحولات التي يمكن أن تحدث عند الاكتشافات العلمية هي فضلاً عن قلّتها، تظل بطيئة بطء الإكتشافات العلمية نفسها. وقد نلاحظ أن عموم التحوّلات الأخلاقية التي تفجّرت اليوم واجتاحت الثقافات وباتت تهدّدها في الغرب بقدر ما تهدّدها في الشرق، هي ذات طابع بروباغاندي تجاري واستهلاكي. فليس العلم هو الذي يغيّر الأخلاق اليوم بقدر ما هو الماركوتين والسياسات الاستهلاكية، وفعل التسليع الشمولي لنشاطات الإنسان. ولا نخال أن شيوع الغش في التعليم والفساد والرشوة هو ظاهرة ناشئة من دافع الاكتشافات العلمية. وحينما تظهر هذه الأنماط اللّاأخلاقية ـ وإن أرادوا أن يجعلوها حتمية لا تعني الأخلاق البديلة، إلا في حدود تهديدها لسيرورة التتجير الجامعي ـ بالتساوي في المجتمعات المتقدّمة والمجتمعات المتخلّفة، ندرك أن الأمر له علاقة بالماركوتين وباقتصاد بات يتحلّل من كلّ التزاماته الأخلاقية.

أخلاق وأخلاق

لعلّ واحدة من أهم النتائج التي أسفرت عنها القطيعة مع الدين، أو ذلك الشكل التقليدي للأخلاق التي دان لها النوع برصيده القِيَمي على مر تاريخه المديد، بوصفها ـ أي الأخلاق ـ راجعة للأمر الإلهي، هي السقوط في نسبوية الأخلاق. ووقياساً على مفهوم النشوئية المغلوطة (faux evolutionnisme) سأستعمل مفهوم النسبوية المغلوطة (faux relativisme) وهو باختصار ما كان مفاده إظهار القول بنسبية الأخلاق، للإجهاز على الأخلاق أو القول بتعدّديتها ونسبيتها كخداع يخفي الرغبة في توحيد النوع على شكل أخلاقي قار يتحدّد بصورة أحادية بسلطة السوق، ومقتضيات التتجير للرموز والثقافات. وقد ساد هذا الرأي وغدا موضة القرون المتأخرة متذرعا بجملة من التبريرات، حتى بات الوضع أشبه بفوضى في مجال القيم. وحيث يصعب علينا الإقرار بهذا الشكل المبالغ فيه من النسبوية الأخلاقية، فإن ذلك لا يحجب عنا حقيقة التنوّع في بعض أعراض ومراتب الخلق العام. وسوف ندرك أنّ الأخلاق تتنوّع نحو تنوّع طبيعي ومعتبر إذا ما استطعنا أن نستوعب مراتب الأخلاق ومَدَياتها التي يطرأ عليها التحوّل. لقد أجبنا منذ البداية عن أن الأخلاق

واحدة في جوهرها، وليس التحوّل سوى تحوّل عارض على بعض أشكال الخلق الفرعية أو التطبيقية لو شئنا ـ ذلك بأن القدامى مارسوا الأخلاق المهنية من دون أن يكون لهم الوعي بذلك، كما مارسوها تحت سلطة الأخلاق العامة ـ ونقصد بذلك أن من الأخلاق ما هو قائم بذاته يثمر آثاره لمجرّد وجوده، وثمة أخلاق ليست قائمة بذاتها بل بغيرها، فهي لا تصبح أخلاقاً إلّا من حيث قيامها في سياق مخصوص، ومن حيث ارتباطها بمقصد أعلى ذريعة له أو واجبة له، وذلك حال الأعراف التي ما هي إلّا صيرورة الأخلاق ورسوخها في الجينة الجماعية، لو أردنا الاصطلاح وفق منظور البيولوجيا الاجتماعية[1].

---

(1) تشاطر الأيديولوجيا التطوّرية بناء على مفهوم التطوّر والتكيّف الجيني، تميز الانسان عن سائر الكائنات الحية بالغريزة الأخلاقية. حتى أن تشارلز داروين نفسه لم يعارض هذه الخاصيّة المميزة للانسان. غير أنه اعتبرها، أي الأخلاق حصيلة تطوّر تدريجي. الأخلاق هنا لها وجود مادي في التركيبة الجينية للنوع. وقد سمّيناها الأيديولوجيا التطوّرية حيث لا يزال أمامها الكثير مما يجب إثباته، والكثير مما يفوق حدود الخبرة في علم الأحياء. لكن بغض النظر عن ذلك فإن صلة الأخلاق بالتركيب الجيني له دلالة عميقة. فالتفصيل ليس محلّه هنا. (أنظر: أرنست ماير في «هذا هو علم البيولوجيا»، تـ: عفيفي محمود عفيفي، «عالم المعرفة»، عدد 277 2002م، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ـ الكويت).

الأخلاق المهنيّة والأخلاق العامّة.. أيّة علاقة؟

تبدأ مشكلة الأخلاق بمجرّد أن تصبح الأخلاق المهنيّة لها السلطة الكاملة، أو لنقل باصطلاح الأصوليين، لها الحكومة على الأخلاق العامة[1]. وليس الخطر هنا يكمن فقط في ذلك اللّامعنى الذي تصير إليه الأخلاقيات المهنية المجرّدة والمحصورة، بل إنه لا وجود لضامن للأخلاقيات المهنية إلّا بتكريس الأخلاق العامة ودعمها وإعادة المعنى والأولوية لها. فالأخلاق المهنية مهما بدا الأمر هي فرع من الأخلاق العامة وقائمة بها. والأخلاق العامة تضمن استمرار الأخلاق المهنية وتمنحها قوة ومنعة ورسوخاً. وهي قبل هذا وذاك تربّي على التسامي بينما الأخلاقيات المهنية المجردة قد تصبح أحيانا مطيّة لانتهاك الأخلاق العامة، وهي فوق هذا وذاك تربّي على الآلية الصماء.

(1) قد يكون ذلك من الناحية الظاهرية متفقاً مع منطق الحكومة بمدلولها الاصولي حيث الخاص حاكم على العام، لكن في مجالنا ليس ذلك صحيحاً. فإلحاق الضرر بالانسانية هو مقدّم وراجح عن تحقيق منفعة ومردودية برسم الاخلاق المهنية.

إننا بالأخلاق العامة نتذوّق ونستمتع بالسلوك الأخلاقي، بينما بالأخلاق المهنية نمارس أخلاقاً بلا ذوق ونلتزم بالذي هو بلا شوق. إن المتخلّق أخلاقاً مهنية من دون الأخلاق العامة، قد يكون شخصاً منحطّاً أو وقحاً من دون أن يؤثر ذلك على أخلاقياته المهنية، وهذا الصنف من الناس قد يكون مفعماً بحس الكراهية وربما التزم أخلاقياته المهنية وهو لا يحتفظ للمجتمع والإنسانية بأدنى إحساس من الاحترام أو المودة. كثير والواقع أن كثيرين من المتخلِّقين بالأخلاقيات المهنية المجرّدة فاجأوا العالم بأخطر الجرائم. من هنا، لا يصار إلى فصل الأخلاق المهنية عن الأخلاق العامة، إلّا إذا وافقنا على هذا الفصل في صميم الأخلاق نفسها، حيث بات واضحاً أن الأخلاق كلّ لا يتجزأ. إن الأخلاقيات المهنية أخلاقيات ظاهرة وممارسة تطبيقية متّصلة بشروط المهنة وما تتطلّبه الجودة والربح، ولكنها لا تصنع قلباً أخلاقياً، ولا تضمن لنفسها الاستمرارية إلا تحت طائلة القانون. والقوانين لا تستطيع مراقبة الضمير. وعليه فإن الفرق بين الأخلاق المهنية والعامة أشبه بمن التزم دوره في صف طويل، ثم يأتي شخص فيتخطى الصف ويختار جزافاً مكاناً أمامه. المتخلق أخلاقاً مهنية سوف لن يتسامح مطلقاً، وربما قد تنشب حرب أهلية لمجرد خطأ من هذا القبيل. بينما المتخلق أخلاقا عامة يحاول أن يتفهم سبب هذا السلوك الخاطئ. وبموجب الإيثار الذي يتنزل منزلة أصل القِيَم الجماعية يمكن بسهولة للمتخلّق بالأخلاق العامة أن يسامح ويصفح أكثر من المتخلّق أخلاقاً مهنية. فالمتخلّق المهني تنتهي أخلاقه في حدود المهنة، بينما المتخلّق العام لا حدود لأخلاقه. وفي السياق نفسه نقول إن القوى الاستعمارية احتلّت بلداننا على أساس أخلاق مهنية. بينما أدنّاهم بأخلاق عامة. هم يرون أن المتحضر مطالب بنقل رسالة حضارية للإنسان المتخلّف، ولو على أكوام من جماجم هؤلاء المحليين، وأن

استغلال موارده الطبيعية والبشرية ضرورة حضارية لتقدّم النوع. إنها نفسها سياسة المجال الحيوي الذي دانت به النازية. النازية نفسها التي اعتبرت قبل أن تتشكّل كأيديولوجيا سياسية، أقصد يوم كانت لا تزال أفكاراً طرية تكسب قوامها، من فلاسفة أمثال فيخته ونيتشه؛ لذلك فالمقاومة في نظر المحتل هي موقف لا أخلاقي، بل إن قتل المدنيين من قبل المحتل هو خطأ مغفور وقتلهم من قبل الغير هو إرهاب مرفوض[1]، على أن قتل المدنيين كان خطأ كبيراً.

(1) يجب التنبيه هنا إلى أن المقاومة التي أعنيها هي المقاومة التي تدين بالحد المطلوب من أخلاقيات حركة التحرر والتحرير. والمقاومة إذا كان هدفها تحرير الأرض وتحرير الإنسان، لماذا تتساهل في الفتك بالمدنيين بدل أن تكون ظهراً لهم. ومثل هذا الشكل اللّامسؤول من الجماعات التي تدّعي المقاومة فيما هي تمارس الإرهاب واضحة بينة يعرفها كل صاحب ضمير حيّ. لكن ما يجعل الموقف الغربي من الإرهاب غير جدي البتة أنهم يخلطون الأوراق فيصفون كل أشكال المقاومة إرهاباً مما ينزع المصداقية والعدالة عن هذه الأحكام. ففي نظر أميركا وإسرائيل لا فرق بين القوى الفلسطينية واللبنانية المقاومة وبين الإرهاب الذي يقتل المدنيين في شوارع بغداد، وذلك مثال آخر عن مواقف وأحكام لا أخلاقية..

الأخلاق حضارة

ساهمت الجامعة الأميركة عبر دراسات وبحوث خبراء جامعيين، في إطلاق العنان لخيالات هؤلاء الخبراء، لإنتاج معرفة بالآخر تؤدي في نهاية المطاف إلى تحريض السياسة الأميركية اليوم على نهج التدمير والتدخّل والاحتلال. والواقع أنّ العقل السياسي الأميركي مؤهّل أكثر من غيره لممارسة الانتقاء التعسّفي لمجمل ما يُعرض من دراسات حول العالم. وهنا يجري الحديث عن تواطؤ مباشر أو تلقائي بين أطروحات أكاديمية تكرّس الصورة النمطية عن الآخر وتُنتج الإحساس الفوبيائي بالمختلف. ونتساءل بدورنا: كيف أمكن لأبحاث وآراء تعشّش في الجامعة الأميركية وتكسب دعما ملحوظا كتلك التي قذفت إلى السطح بأمثال برنارد لويس وهنتينغتون وفوكوياما؟ وربما يتساءل كثيرون عمّا إذا كان تشومسكي عالم اللغة والفيلسوف يملك التأثير نفسه ويحظى بالنفوذ نفسه، الذي يملكه أمثال فوكوياما وهنتيغتون اللذين لم يعرّفا نفسيهما إلى العالم إلّا من خلال رسالتين مثيرتين للجدل. لقد كانت شهرتهما ونفوذهما أكبر من المضمون العلمي لأفكارهما. الجواب واضح: إنها مشكلة سياسة جامعية غير أخلاقية. يجب أن ينساق الجامعي وراء السياسة اللاأخلاقية الأميركية لكي يحظى بالنفوذ الذي تمتع به مستشرق

أصيب بالخرف، وباحثان لم يصدّقا أن آراءهما وجدت من يحملها يوماً على محمل الجد[1].

على هذا الأساس، فإن القضية الأساسية التي نتجت من هذا الموقف اللّاأخلاقي المسيئ لرسالة العلم والبحث العلمي، هي الوصول إلى وضع نتائج أبحاث مغشوشة في تصرّف سياسة بارانويانية، ترتّب آثاراً تطبيقية على أكثر أشكال المعرفة غموضاً وهشاشة، ما يجعل غياب المعايير الأخلاقية من الجامعة والبحث العلمي، تهديداً سافراً لمكتسبات حضارة الإنسان.

لا تغريني وجهة نظر هنتينغتون حول الثقافة ومفهوم الحضارة، إن لم أقل إنني أستهجنها بقدر استهجاني لذلك الخلط المريع الذي سقطت فيه الأنثربولوجيا الأميركية وهي تخلط خلطاً متعسفاً بين الثقافة والحضارة[2]. لكنني أستطيع أن أدافع عن موقفه قدر ما يمكن، لأن موقفه منذ البداية وحتى النهاية يؤكّد على أنه هو نفسه ضحية الاستعجال في التأويل، وأنه أحدث مراجعات في صميم أطروحته. إن ثمة سوء فهم لأطروحته هو نفسه يكشف عن أن الموقف الأخلاقي لا يقف عند التأثير السلبي على صيرورة البحث

---

(1) لذا كان منشأ رأيهما مجرّد مقالة في الصحافة الأميركية قبل أن تدفعهما الإثارة إلى تطويرها لاحقاً: أقصد كلاً من فكرتي نهاية التاريخ وصدام الحضارات. وكنت سابقاً قد ذكرت أن الموقف الأخلاقي يقضي بقلب المعادلة وإعلان مصالحة بين العنوانين، لنقول: إن المخرج الأخلاقي يقضي بإعلان نهاية تاريخ صدام الحضارات!.

(2) لمزيد من الاطلاع أنظر، إدريس هاني: «المفارقة والمعانقة» رؤية نقدية في مسارات العولمة وحوار الحضارات؛ وكذلك للكاتب نفسه: «حوار الحضارات»، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء، 2001/ 2002.

العلمي أو يشوّش عليه، بل إنه يؤمّن الطريق لممارسة أشكال من التأويل الفاسد والاستعجالي المسيئ للمضامين المعرفية. ولا شكّ في أنّ الذي حوّل أطروحة هينتينغون إلى شيء مرعب ومخيف هو المنظور الأخلاقي الغائب للمضمون، والذي كان ولا يزال يفترض من الباحثين والعلماء الأميركيين أن يتحلّوا بمسؤولية أكبر درءاً للخطر الذي تشكّله عملية شراء ذمم الخبراء، والتأويل الفاسد والمشوّش على البحث العلمي. وأيضاً لذلك الربط غير البريء بين مهام العلم الجامعي والرهان السياسي والاستراتيجي ذي المضمون اللاأخلاقي.

كيف تحوّل بحث بمعايير أكاديمية علمية إلى فزّاعة أيديولوجية لا أخلاقية؟!

قد يستغرب البعض من هذا الموقف نظراً لما أثارته فكرة الصدام بين الحضارات لهنتينغتون من استياء جعلت منه كاهناً للعنف وخطراً على التعارف والحوار. وقد كنت يومها أنصفت الرجل داخل هذا الضوضاء الذي أنزل فيه من قبل كلّ من تعاطى مع هذه الفكرة بكثير من التسرّع وقليل من التأمّل. إن الأخطاء التي تتعلّق بطبيعة الفرضيّات والثغرات المعرفية التي عانت منها فكرة الصدام بين الحضارات عند هنتينغتون تكاد لا تخفى. إنه لم يدع للجهل بالحضارات، بل بسبب معرفته بها قرّر فرض أشرطة عزلة وأحزمة أمن بين الثقافات. ومع ذلك لا تدعو فكرة هنتينغتون إلى العنف، بل هي محاولة قد تكون شقيّة وساذجة للسلام. فالسلام يبدأ بالابتعاد عن الآخر المختلف. غير أنه اعتبر أن محاولة إرغام الثقافات الأخرى على تبني الثقافة الغربية، فضلاً عن أنه أمر مستحيل التحقق هو موقف لا أخلاقي. وأعتقد أن فكرة نهاية التاريخ هي أكثر مدعاة لسياسات التدخّل والغزو من فكرة صدام الحضارات لمن يتأمّل أكثر. هناك موقف غير أخلاقي يستغل البحث الأكاديمي في نشر الرعب

وتوريط النُخَب العلمية في سياسات تدميرية. والنموذج الحضاراتي الذي اتّبعه هنتينغتون بوصفه نموذجاً معرفياً للتحليل السياسي ما بعد الحرب الباردة، أُريدَ له أن يطوّر تحليل الظاهرات التي تجري على المسرح الدولي، وهو نموذج معرفيّ عارض وليس قاراً وأبدياً. إن كان ثمة من معرة في المقترب الهينتينغتوني فهو هذا التردّد في إقرار هذا النموذج المعرفي الجديد، لكنه منحه قواماً بنيوياً يوحي بالديمومة والحتمية، وهو وإن جاء ليحلّ محلّ نموذج الحرب الباردة إلا أن هذه الأخيرة عارضة وليست أبدية وكان يفترض أن يقول إن عارض الحرب الباردة متى زال ارتدّت أحوال العالم إلى نموذج الصدام الحضاري، لكنه أعرب عن أن نموذجه هذا قابل للتغيير أيضاً. إن المستخلص من هذه المحاولة على معرّتها المعرفية تقدم وصفة طبية للعقل الأميركي والغربي، أن يكف عن مواصلة هذيان الغزو والتفكير في الهيمنة على العالم، دعوة للانكفاء لا للغزو. لكن الدوائر اللّاأخلاقية السياسية والإعلامية جعلت محاولة ذات صلة بالبحث الجامعي دعوة إلى العنف. وهذا ما لم نجد له أثراً في دعوى هينتينغتون، التي أعتبرها صيحة إنذار للغرب وللولايات المتحدة الأميركية. فهو لم يتحدث كأنتربولوغ وإن بدا تأثير نتائج الانتربولوجيا واضحاً في طيّ أحكامه، بل تحدّث كعالم سياسي وخبير في العلاقات الدولية. ومع ذلك فكثيرة هي الحقائق التي قالها وتحقّقت، وأهمّها المآل والمأزق الحرج للولايات المتحدة الأمريكية عند تخوم الآخر[1].

---

(1) لمزيد من الاطلاع أنظر: إدريس هاني في الدرس الهينتينغتون للعرب من كتاب «المفارقة والمعانقة»، ط 1، المركز الثقافي العربي ـ بروت/ البيضاء، 2001م.

استشراق برنار لويس
نموذج لتدهور أخلاق الجامعة

كثيراً ما قرأ الباحثون هنتينغتون في استشراق برنارد لويس حتى عدّوه الأب الروحي لصدام الحضارات، ومثل هذا رأي واضح المبالغة، فالعبرة بالموقف الأخلاقي ومقاصد النظر. إذا غمّ عليك ذلك فليس أمامك، إلّا أن تُقيم بينهما مقارنة مقاصدية. والواضح أنّ آراء برنارد لويس تدعم الغرب في سياسات السيطرة بلا شرط، بينما تسعى آراء الثاني للتشكيك في قدرة الولايات المتحدة الاميركية على السيطرة، والأول يرى في كلّ ما يفعله الغرب تجاه الشرق يدخل في صميم رسالة الغرب الحضارية، بينما يعتبرها الثاني خارج نطاق المعقول والمصلحة والأخلاق. ولا ريب في أنّ بين فكرة الهويات المتعدّدة للشرق الأوسط بمنظور برنارد لويس وصدام الحضارات بوناً شاسعاً، فلو سلّمنا بأنّ هنتينغتون كان حقاً هو الابن الروحي لبرنارد لويس، فهذا معناه أنه لم يتعلّم الدرس كفاية. وكما سبق وذكرنا أن للاستشراق غواية أخرى تنزاح به من محيط الجامعة إلى معترك السياسات؛ لأنه كما سبق، هو سيطرة

وغواية لا تنتهي قبل تحقيق الأصل الذي نشأ لأجله الاستشراق: عدم الإغضاء عن الشرق ومواصلة الانتصار عليه، وتأبيد هزيمته الحضارية والاستشراق هنا كصناعة لا أخلاقية؛ لأنه لم يوجد ليكون علماً ومعرفة، بل وجد ليكون سلطة وتشويها، أي ليكون تجاهلاً وعدم اعتراف، ليس كعلم جامعي بل كسياسة لا أخلاقية.

يمثل برنارد لويس نموذجاً للشخصية الجامعية التي وظّفت معرفتها بالشرق، ولا سيما الإسلامي، في دعم سياسة التحريض والتوجّس والسيطرة. أي أننا أمام مثال صارخ لتدهور الأخلاق الجامعية بامتياز. فبرنار لويس لا يتصرّف كجامعي أو عالم بل في القول كسياسي متورّط في مواجهة دول وثقافات[1].

ومن المفيد القول إنّ هنتينغتون وحتى فوكوياما لا يترددان متى تحدثا إلى العالم في القول بأن ثمة قدراً من سوء فهم قد حصل إزاء نصوصهما، بل ثمة من جعل إمكان تغير نموذجه المعرفي أمراً ممكناً ـ هنتينغتون ـ وثمة من تراجع عن كثير من آرائه ـ فوكوياما[2] ـ. غير أن برنارد لويس ما فتئ يصعّد من مواقفه المعادية لخيارات الشرق وطموحات شعوبه. فالشرقيون بنظره يبرون شعوباً قاصرة، وعلى السياسة الغربية أن لا تتراجع عن سياسة إعادتهم إلى الرشد. وهذا واضح في أكثر تصريحاته ومداخلاته السياسية المستفزّة. ففي الندوة الدولية التي عُقدت في أكاديمية المملكة المغربية بالرباط (11/ 12/ 2003)، تحت عنوان «حوار الثقافات» بمناسبة «الرباط عاصمة

---

(1) وليس خفيّاً دوره الرسمي كمستشار للبيت الأبيض في أوج معركته مع الشرق الإسلامي.

(2) أنظر: إدريس هاني، في لقاء مع فوكوياما تحت عنوان: «نهاية التاريخ بعد مرور أكثر من عقد على إعلانها»، منشور في مجلة «الكلمة» العدد 48، السنة الثالثة عشرة 2006م، الناشر: مؤسسة الفلاح للنشر والتوزيع، بيروت.

الثقافة العربية 2003»، قدّم برنار لويس مداخلة حول اللقاء بين الإسلام والعالم المسيحي. وإذا أخذنا بعين الاعتبار أن السياق يدعو لويس إلى كثير من الحذر ومراقبة كلامه وسط نخبة من المثقّفين والمفكّرين الذين كانوا على أهبة مناقشته بما يمليه الضمير الأخلاقي الجامعي، فإن أكثر عبارة سجّلت عنه والتي تبدو في منتهى التلاقي بين العالمين، تخفي كلّ النتائج السيئة لمعرفة بالشرق تقود إلى تجهيله وتجاهله. يقول مثلاً: «لقد انطبع التلاقي بين هاتين الحضارتين، المحدّدتين من الناحية الدينية، بأوجه التشابه أكثر من أوجه الاختلاف التي تفرّق بينهما. فقد قادهما ميراثهما وقيمهما وتطلّعاتهما المشتركة في الماضي إلى التنافس والنزاع. ويمكن أن يقود هذا الميراث وهذه القِيَم والتطلّعات إلى الحوار، بل وحتى إلى الاتفاق بين الجانبين شرط أن يرغبا في ذلك»[1].

وعليه، فإنّ قراءة هذا التصريح، في ضوء نصوص أخرى للمستشرق المخضرم، تؤكّد أنها تخفي أكثر مما تظهر. فالمسألة في نظره معلّقة على إرادة التلاقي لا على إكراهات السيطرة. إنه في الهويات المتعدّدة للشرق الأوسط يؤكّد على فرادة هذا المجال وفرادة روابطه الدينية. وهي وحدها العائق أمام تشكّل الدولة القومية الحديثة في الشرق الإسلامي. فعبارة «أن يريدا ويرغبا معاً في ذلك» معناه، حسب منطق برنارد لويس، أن يغيّر الشرق من طبيعة روابطه ورهاناته؛ أي بتعبير أوضح، أن يغيّر من ثقافته. فبرنارد لويس لم يحمّل الغرب القسط الأكبر من الأزمة، بل إن الأزمة كلّها تقع في الجانب الشرقي، فأن يرغبا في ذلك معناه أن يرغب العالم

---

(1) مقطع من كلمته، أنظر ندوة حوار الثقافات هل هو ممكن؟ منشور وزارة الثقافة، دار المنهل 2003.

الإسلامي من جهة واحدة في التجاوب مع السياسات الغربية، وقبل ذلك أن يكفّ عن يتصرّف كأمة أوكعالم إسلامي وتؤكد الطريقة التي ألقى بها برنارد لويس خطابه أمام جمع من المثقفين، أهمية أخلاق العلم وضرورة التخليق الجامعي الذي لا يقف فقط عند حدود الاعتراف بالآخر، والإنصات إليه قدر ما يقتضيه تبادل المعرفة والتعارف، بل يتعدى، إن لم نقل يبدأ، من طبيعة السلوك الجامعي للأستاذ والطالب. كان برنار لويس آخر من حضر ـ أي لم يسمع لأحد ـ وأول من انصرف ـ أي لم يسمع حتى لتعليقات الزملاء ـ جاء ليرمي بكلمته ويمضي[1]، وقد فعل.

---

(1) أذكر أنني كنت من أواخر ثلاثة أو أربعة ممن ودّعوه بباب الأكاديمية، وقد بدا لي أنه يتصرف كوزير خارجية أميركي وليس كعالم جامعي.

الاستشراق المنصف..
ثقب في الضمير الجامعيّ الفاسد

لعب الدرس الجامعي دوراً رئيساً في الاتجاهين ـ سلباً وإيجاباً ـ فإذا كانت الغلبة من نصيب التزييف وسياسة تبشيع تراث الآخر وتراثه، منذ تواطأت هذه الأخيرة مع المؤسسة السياسية، وتكاملت مع أيديولوجيا التفوّق العرقي وثقافة العنصرية، فإن ذلك لم يكن ليخفي بعضاً من الأصوات التي تعاطت مع الشأن العلمي بصورة تتسامى على خلفيات الاستشراق الموجّه الذي ظلّ خاضعاً لبنية إعادة إنتاج الشرق على أساس بشاعة الآخر المقوّمة لنرجسيّة الغرب وكماله النمطي. وحتى تعتدل الصورة هنا، وجب الوقوف عند مثال فقط عن ضرب آخر من الاستشراق سعى قدر الوسع للتحرّر من مسبقات النزعة العنصرية والتصنيفية التي تحكّمت في وجهه الآخر، إنه مثال فرانتز روزنتال الذي سلك مسلكاً أكثر تحقيقاً وانضباطاً لقواعد البحث الجامعي وأخلاقياته، وهو بالفعل ما أثمر عملاً قيّماً أعاد الاعتبار إلى إحدى أهم المشكلات التي امتحن فيها التراث الإسلامي، أعني كيفية تعاطي العلماء المسلمين مع البحث العلمي.

والحق أنّ روزنتال سعى لقلب الطاولة على كثير من الآراء

المجحفة في حق الحضارة الإسلامية، بدءاً بالموقف الهيغلي الذي سلبها الشكل والصورة، ومروراً بغولدتسيهر الذي وسمها بالجمود، وانتهاءً بدوتي وميلر ونظرئهم. وقد بات واضحاً أن البحث الجامعي بهذا الخصوص فقد جدواه ومصداقيته لأسباب هي في الحقيقة تتعلّق بغياب الاعتراف وسيادة النزعة التصنيفية؛ أي أننا أمام مشكلة أخلاقية في صلب البحث الجامعي. فأمام ذلك الدفق من الأحكام التعسفية يقرر روزنتال الحقيقة التالية: «إن مثل هذه الأحكام العامة الجارفة عن الحضارات المعقّدة التركيب، الواسعة الأرجاء كالحضارة الإسلامية، لا قيمة علمية لها (. . .) وفضلاً عن هذا، فإن دراسة هذه الناحية، البحث العلمي عند المسلمين، ودراسة الأدب العربي، لا تزال في المهد»[1].

ولعلّ الأهم في انتقادات روزنتال لأحكام القيمة الاستشراقية الهجينة، أنّها تتركز في التعاطي مع العلوم الإسلامية وفق معايير لا أخلاقية. فمن جهة يقودهم الإحساس بالتفوّق إلى تشويه التراث، حيث «كثيراً ما يشوّه آراء الغربيين في البحث العلمي عند المسلمين شعورهم بالتفوّق والعلوّ شعوراً لا يرتكز على منطق»[2].

لنقل إذا ما غاب المنطق فالسلطة لفساد الضمير العلمي. هكذا لا يتوانى روزنتال عن فضيح هذا الشكل المتنطع من الأحكام المنتفخة بذلك الشعور المَرَضيّ بالتفوّق في موقف أحدهم قائلاً: «فمن العجب حقاً أن نسمع عالماً أوروبياً يقول عن ياقوت الذي يرفض تصديق (الفارس الساحر) البغدادي: (يندر جداً أن يبدو ياقوت

---

(1) فرانتز روزنتال، مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي، تـ: د. أنيس فريحة، ط 4، الدار العربية للكتاب ص 18، 1983.

(2) المصدر نفسه ص 18.

بهذا التعقل وهذه الرصانة)، في الوقت الذي نعلم فيه أن هذا المؤلف الغربي، بقطع النظر عن مؤهّلاته العلمية، يبدو قزماً إذا ما قيس بياقوت»[1].

لقد وقف روزنتال على الطريقة اللّاأخلاقية لذلك الضرب من الممارسة البحثية المغرضة التي جعلتهم «يضعون مقاييس صارمة يحكمون بموجبها على ما أنتجه الفكر الاسلامي، مقاييس أشد صرامة من تلك التي نطبّقها على ذواتنا نحن الغربيين»[2].

من هنا، فإن روزنتال مثال على الوجه الآخر لاستشراق يسعى إلى تغيير الصورة النمطية، وإيجاد ثقوب في الأحكام التقليدية لاستشراق تجاوز كلّ المعايير العلمية وأخلاقيات البحث العلمي وما يقتضيانه من العدل والإنصاف. فالمحاكمة الروزنتالية لهذا الوجه من الاستشراق هي محاكمة أخلاقية تستند إلى أخلاقيات البحث الجامعي، وحق أن تكون النتيجة سلبية على صعيد التعارف. كان لا بد لبرنار لويس والواثقين من أحكامه من أن يتعظوا من عبارة روزنتال التي لخّصت المشهد وشخّصت الإشكال: «ومن الجلّي الظاهر أننا لا نستطيع فهم الشرق والغرب فهماً صحيحاً إذا ظلّ هذا التحيّز والتعصّب مسيطرين على عقولنا»[3].

---

(1) المصدر نفسه، 19.

(2) المصدر نفسه، 19.

(3) المصدر نفسه، ص 18.

الأخلاق إنسان

إلى أي حدّ يمكننا الحديث عن إنسانية مجرّدة من الأخلاق؟

سوف يكون ذلك أمراً صعباً بالنسبة إلى من جعل ماهية الانسانية متقوّمة بالأخلاق.

تسعى بيولوجيا المجتمع، منذ ظهور التحدّي الأول لأصالة الأخلاق الانسانية عند إعلان شارلز داروين عن فكرة النشوء والارتقاء، لتؤكّد على أن تميّز الإنسان بالأخلاق إنما هو حصيلة للتطوّر. والأخلاق مهما بدت هاهنا ميزة للكائن البشري عن باقي الحيوانات التي تشاركه أصل الخلقة في منظور النشوئية الداروينية، إلّا أنها تظلّ أمراً مكتسباً وحصيلة تكيّف. وكان ذلك هو التفسير الوحيد لتعليل اختلاف مراتب التخلّق لدى الكائن. وفي المنظور الدارويني لا خلاف حول التخلّق كخاصية إنسانية، لكن الخلاف في الجملة يتعلّق بالسؤال حول كونها أصيلة في خلقته أو أمراً مكتسباً.

من ناحية أخرى، نجد أن مُؤدّى القانون الأخلاقي الكانطي هو أن الإنسانية تتوق وحدها إلى هذا الشكل من الأخلاق بوصفها واجباً. وفي إحلال الأخلاق هذه المنزلة بناء على الأمر المطلق،

يتنزّل الاستشكال الكانطي بالأخلاق إلى منزلة المقوّم لماهية الإنسان، ويتحصّل من مجمل النقاش الكانطي لأهمية القانون الأخلاقي ما من شأنه تعزيز القول بأن الإنسان كائن أخلاقي.

ولقد سار بعض الباحثين على الطريق ذاته في تعريف الإنسان بوصفه كائناً أخلاقياً، ولعلّ الباحث المغربي طه عبد الرحمن ممّن عُنِي بهذا التعريف ومضى فيه شوطاً بعيداً. وسوف تفرض صيرورة الاستشكال على الباحث أن يرفض التعريف الفلسفي التقليدي للإنسان بوصفه كائناً عاقلاً، والسبب الرئيسي لرفض هذا التعريف ـ ما خلا عدم التسليم بكلّ تعريفات وحدود ذات جذور إغريقية وغربية انطلاقا من مقتضيات المجال التداولي، وما تفرضه أواليات التقريب التداولي العنوانين البارزين لهذا المشروع ـ السبب الرئيسي للرفض إذاً، هو أن التسليم بجوهرانية العقل يلزم القول بثبوته. وقد رددنا مراراً على هذا التعليل بموجب أن القول بثبوت الجوهر لا يلزم القول بثباته بلحاظ الحركة الجوهرية[1]. فرفض الجوهرانية إن كان مرّده إلى هذه الجنبة غير كافٍ ولا اضطرار إليه إلّا إذا كان ثمة من تعليل إضافي لهذا الرفض. والحق أن امتلاك جرأة رفض التعريف الأرسطي للعقل كونه جوهراً والبناء على حكمه على الجوهر بالثبات أمر لا معنى له، وإن كان السبب واضحاً أن الباحث، وبسبب التقليد الفلسفي الإسلامي الذي رسّخته التجربة الرشدية بوصفها منتهى ما بلغه العقل الفلسفي العربي، غاب عنه رأساً أن المسألة لها جنبة أخرى.

---

(1) أنظر: ادريس هاني؛ «النقد الأخلاقي للحداثة» (النمط المعرفي الحديث وضرورات التخليق)، مجلة «الكلمة»، العدد 33 السنة الثامنة، خريف 2001م 1422 هـ، توزيع مؤسسة الفلاح ـ بيروت.

وهذا ما أشرنا إليه مراراً أيضاً حينما أكّدنا أنّ ثمة من المسائل التي عالجتها الحكمة المتعالية لصدر المتألهين، مسائل ليس فقط خالفت آراء القدامى بل أيضاً مما لم يلتفت إليه ولا وقع في خلد فلاسفة لاحقين: ليس ابن رشد إلّا مثالاً عنهم. لذا نتفهم كيف اضطر الاعتقاد بثبوت الجوهر إلى رفض أصل جوهرانية العقل، ليتيسّر القول بالتكاثر العقلي وحراكيته وتقلّبه. وعليه، كنا قد رددنا على هذا التعريف بأدلة نقضية وحلية. فالتعريف الأخلاقي من وجهة نظر منطقية لا يزال هو أيضاً محط إشكال؛ ذلك لأنه لا يصلح أن يتنزل منزلة الخاصة في التعريف. إلا أن نضطر إلى فك المشترك الأخلاقي البادي في السلوك الإنساني كالسلوك الحيواني بتأويلات ظنيّة غير يقينية. فالباحث سبق وردّ اختصاص الإنسان بفعل التعقّل الذي لا يتميّز فيه عن الحيوان إلا بالمقدار والمرتبة، وقلنا إن الأمر نفسه حاصل في مبدأ التخلق. وقد تأكد الأمر نفسه من منظور بيولوجية المجتمع. إذ تلتقي الداروينية هنا رغماً عنها مع الرواية الدينية في أصل الأخلاق، وإن كان واضحاً اختلاف المقصدين. فالداروينية تجد نفسها مضطرة لتفسير كيفية نشوء الأخلاق، والتخفيف من فرادة أخلاق الإنسان بربطها بالأسلاف، أي ليست الأخلاق الإنسانية في نهاية المطاف سوى الموروث الغريزي نفسه لدى الحيوان والذي يتميّز بالتكيّف والعوامل البيئية. وهنا يتحدث أرنست ماير قائلا: «والحقيقة أن آثار الانتخاب المؤدية إلى انتشار الإيثار الشمولي لا يقتصر وجودها على البشر، بل تتعداهم إلى كلّ الحيوانات التي تعيش في مجتمعات أسرية، والتي طالما أكد داروين قدرتها على التعرّف على أقاربها ونزعتها إلى محاباتهم، وهما في نظر داروين من الغرائز الاجتماعية؛ أي التي لا تمتدّ ممارستها إلى أفراد خارج الجماعة (ولو كان من النوع نفسه).

وبعد أكثر من مائة عام من هذا الكلام العام، الذي ارتاد به داروين موضوع العلاقة الأُسرية بين الحيوانات، نشر باتيسن (1983) نتائج تجارب تقدّم الأدلّة العملية على ما وصل إليه هذا الحسّ العائلي من تقدّم بين بعض الحيوانات»[1].

وأعتقد هنا أن الداروينية سوف تؤكّد رغماً عنها المنظور الديني، وسوف نقف على المعنى نفسه، حيث للحيوان في الرواية الدينية مقدار من التخلّق به يحتفظ برصيده من التديّن والتسبيح. هذا إذا سلّمنا بأن الدين عام به تدين الخليقة طرّاً، حيث ﴿أَفَغَيْرَ دِينِ ٱللَّهِ يَبْغُونَ وَلَهُۥٓ أَسْلَمَ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ ﴿٨٣﴾﴾، إذ التعبير بمن هي للعاقل، وقد عبّر في موارد أخرى بـ ﴿لَّهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ ۗ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ وَكِيلًا ﴿١٧١﴾﴾، ولذلك نكتة عجيبة لا يتسع المقام لكشفها لكنني أكتفي بما قادني إليه تدبر الآيتين. فالاستعمال القرآني ليس جزافياً حتى لو ساير منطق العرب في التعبير لكونه قرآناً عربياً سلك منطق العربية وفقهها في التعبير، ولكنه احتفظ بتجديداته وأسرار بلاغته كما لا يخفى. لكننا نلاحظ أن القرآن لمّا ذكر من في السماوات ومن في الأرض في سياق العبودية استعمل «من» للعاقل. ولما ذكرهما في سياق الملك استعمل «ما» لغير العاقل. فكأنما وصف الكائن بالعاقلية في مقام العبودية حيث لا عبودية إلّا بعقل. وكأنما وصف الكائن باللا عاقلية في مقام خضوعه لملكه كما لو كان محض أشياء. فالأولى بما تقتضيه من حرية وإرادة وعقل استدعت استعمال «من» للعاقل. والثانية بما تعنيه من انعدام القدرة والاستسلام لحتمية وقوانين الملك

---

(1) أرنست ماير: «هذا هو علم البيولوجيا»، تـ: د. عفيفي محمود عفيفي، عالم المعرفة، العدد 277، الكويت، يناير 2002 ص 280.

استدعت استعمال «ما» لغير العاقل. هذا إذا لم نقل أن الإستعمال هناك جاء تغليباً للعاقل المشمول هنا على غير العاقل لأشرفية العاقل على غيره. ولا مجال لتصوّر معنى كون العبودية محصورة في العقلاء دون غيرهم، هذا إن لم نؤكد على أن العالم ومن فيه وما فيه عاقل بدرجات[1]. وعليه، فالدين نفسه، فضلاً عن بيولوجيا المجتمع، يؤكّد على أن للحيوان قدرا من التخلّق والتعقّل به يتعبّد. فإذا كانت العبودية شاملة كان العقل والأخلاق شاملين أيضاً وإن اختلفا في المرتبة والمقدار. لذا امتنع تعريف الانسان بالعقل والأخلاق ليس لأنهما ليسا فيه بل لأنهما في من عداه. وإذا عرفناه كأخلاقي متفوّق، واجهنا الحرج الذي تمثّله لحظات انحطاطه إلى البهيمية. فكان لا بد من أن نلاحظ مجرّد الاستعداد والقوة: أي الكائن القابل للتخارج النوعي من دون سائر الخلق ـ ككائن متألّه ـ أي الكائن القابل لأن يتخلّق بأخلاق الله[2].

بما أن التعريف، من وجهة النظر المنطقية، يظل أمراً متعذراً كونه لا يفي بشرط الجامعية والمانعية مهما حاولنا ذلك، فالأولى التمسك بالتقريب لا التعريف. وأقرب التعاريف إلى الجامعية والمانعية أن نعرّف الكائن البشري ككينونة قلقة. ومؤدّى ذلك أن هذا القلق هو أصل حراكية الإنسان ككائن لا يرسو ولا يرضيه أن يرسو على حال إلّا أن يحاكي في ذلك ظاهر حال الجمادات. فهو كائن بما أنه يتوق إلى الكمال وأيضاً يملك من دون الكائنات الأخرى

---

(1) أنظر، ادريس هاني: «تصالح الإمكان الإسلامي مع الإمكان الحداثي».. نحو مفهوم تعاقلي للأنسان، في حوار أجرته مجلة «منتدى الحوار»، العدد السابع، السنة الأولى، فبراير/مارس 2004.

(2) لمزيد من معرفة رأينا في هذا الجدل، أنظر كتابنا: «الإسلام والحداثة»، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ط 1، دار الهادي، بيروت، 2005.

الانحدار إلى ما تحت نوعه، فهو في حال من الصعود والنزول. وحده يملك أن يوصف بالإنسانية ومزيد منها وما دون الإنسانية وأدنى من ذلك. وما دام الإنسان وحده يملك أن يكون مُفرِطاً في إنسانيته وأيضاً مُفرّطاً بها، كان أقدر الخلائق على ما سمّيناه بالتخارج النوعي. وما التكاثر الذي نشهده في عقله وأخلاقه إلا أمراً وجب أن نفهمه على أنه تكاثر في المقامات الانسانية. ففي كلّ مرتبة إنسانية يكشف عن عقل، وكل مرتبة من العقل تكشف عن خلق. فهو كائن عقلي وكائن أخلاقي، وهو جامع خصائص الأنواع ومتحرّك في مَدَياتها وما فوقها وما تحتها. إنه كائن يتعذّر تعريفه إلّا بالحركة، لكنها حركة تكمن قيمتها في ما وجب أن يكون عليه الانسان لا في ما هو عليه بالفعل. وما وجب أن يكون عليه الإنسان هو الارتقاء في الكمالات، وكمالاته هي منتهى الأخلاق. إن الانسان كائن يتكامل في الخير قدر تكامله في الشر. والأخلاق في البين هي شرف الكائن. لكنه محاسب على فعله، مريد مختار في فعله، مرغّب ومرهّب في طريق أعماله.. إنه كائن مسؤول.. وما دام له قدرة على أن يأتي ما ينبغي وما لا ينبغي فهو كائن قابل للخروج عن حدود العقل الكوني والمعقول العرفي، فهو وحده الكائن المجنون.. كل هذه تصلح تعريفات للإنسان وحداً لإنسانيته. وعليه لو جمعناها فإنها تعطينا تعريفاً مجملاً: الإنسان كينونة قلقة!

هل نستطيع بعد كل هذا أن نقول «الإنسان أخلاق»؟ نعم. الإنسان في مراقيه العليا يكشف عن مراقٍ أخلاقية. الأخلاق عنوان رقّي الكائن وعنوان شرفه وتجلّي مرتبته الوجودية ومرتبته العقلية. فهو أخلاق بما يصير إليه لا بما هو كائن فيه. وفي ما هو صائر إليه هو حاكٍ عن مرتبة في الوجود، تكون الأخلاق تجلياً لها لا مقوّماً لها. فبدل أن نقول: إن الإنسان يرقى في الوجود وفي العقل بالتخلّق؛

نقول: إنه يرقى في التخلّق برقيّه في العقل ورقيّه في الوجود، فقبل أن يتخلق يكون قد استحسن التخلّق واختار طريقه.

ووجب أن نؤكد على أن هذه الرؤية ليست بدعاً في ما ذهب إليه أغلب من وقف على نكاتها من أعلام التراث الإسلامي. إنهم أدركوها؛ لأنها الحقيقة التي نطقتها الألفاظ وغارت بها المفاهيم، وإن لم يوفّقوا لجعلها قاعدة للتعريف حيث ما زالوا يترددون بين التعريف الأخلاقي والتعريف بالناطقية وما شابه، هذا التردد الذي نشأ من ضغط الحضور الثقيل للتعريف الأرسطي الذي حجب عنهم ما كانوا فيه متردّدين. ويكفي مثالاً على تلك الحقيقة ما ذهب إليه ابن عجيبة الصوفي المعروف في معنى قوله تعالى:

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ كُلُوا۟ مِمَّا فِى ٱلْأَرْضِ حَلَٰلًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوا۟ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيْطَٰنِ ۚ إِنَّهُۥ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ ﴿١٦٨﴾﴾.

يقول:

«وذلك لأنه مظنّة الزحام، وفيه عند الأقوياء الربح التام، فيقال لهم: يا أيها الناس الكاملون في الإنسانية؛ كلوا مما في الأرض بأرواحكم وأسراركم، شهوداً واعتباراً، حلالاً طيّباً»[1].

وينقل قول الورتجبي بعد قوله: «ولا أقول لكم إني مالك»: تواضع (ص) حين أقام نفسه مقام الإنسانية، بعد أن كان أشرف خلق الله من العرش إلى الثرى، وأظهر من الكروبيين والروحانيين على باب الله سبحانه، خضوعًا لجبروته، وخُنوعًا في أنوار ملكوته، بقوله: ﴿وَلَآ أَقُولُ لَكُمْ إِنِّى مَلَكٌ﴾ ، وليس لي اختيارٌ في نبوّتي، ﴿إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَىَّ﴾ . هل يكون من هذا وصفه، بعد كونه بصيرًا

(1) ابن عجيبة، البحر المديد: ج 1، ص134، نقلا عن موقع.
http://www.altafsir.com.

بنور الله، ورأفته به، كالذي عمي عن رؤية إحاطته بكل ذرة من العرش إلى الثرى؟، أفلا تتفكّرون أن من ولد من العدم بصيرًا بنور القدم، ليس كمن ولد من العدم أعمى عن رؤية عظمته وجلاله. انتهى كلامه»[1].

وينقل قول الورتجبي أيضاً: «فطرة الإنسانية وقعت من الغيب مضطربة متحركة إلى الأزل»[2].

والأمر نفسه واضح في ما يذكره وينقله أبو حامد الغزالي. إذ ينقل قول الحسن:

«لولا العلماء لصار الناس مثل البهائم: أي أنهم بالتعليم يخرجون الناس من حدّ البهيمية إلى حدّ الإنسانية»[3].

وعن الحقيقة نفسها تحدث ابن مسكويه: «ذلك أن أول ما يحدث فينا هو الشيء العام للحيوان والنبات كله ثم لا يزال يختصّ بشيء شيء يتميز به عن نوع نوع إلى أن يصير إلى الإنسانية»[4].

ويؤكد ابن خلدون على ما سمّيناه بالتخارج النوعي:

«قد تقدّم لنا في جميع ما مرّ أن للنفس الإنسانية استعداداً للانسلاخ من البشرية إلى الروحانية التي فوقها، وأنه يحصل من ذلك لمحة للبشر في صنف الأنبياء بما فطروا عليه من ذلك، وتقرر أنه

---

(1) المصدر نفسه، ج2، ص148.

(2) المصدر نفسه، ج5، ص 173.

(3) أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ج1، ص10.
المصدر نفسه.

(4) ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق في موقع:
http://www.alwarraq.com.

يحصل لهم من غير اكتساب ولا استعانة بشيء من المدارك ولا من التصوّرات، ولا من الأفعال البدنية كلاماً اوحركة ولا بأمر من الأمور، إنما هو انسلاخ من البشريه إلى الملكية بالفطرة في لحظة أقرب من لمح البصر».

كما يؤكّد ابن خلدون على المقوّم الأخلاقي للماهيّة الانسانية عبر جملة نصوص، مثل قوله:

«إنما يستحقّ اسم الإنسانية من حَسُن خلقه، ويكاد سيّء الخلق يعد من البهائم والسباع». [أو قوله:

«إذا فسد الإنسان في قدرته على أخلاقه ودين فقد فسدت إنسانيته وصار مسخاً على الحقيقة»[1].

وهذه الحركيّة التي كنا اعتبرناها مقوّماً لماهية الانسان وخاصّيته في التكامل، غير محدودة ولانهائية برسم الحياة، حيث عبّر عنها الثعالبي في التمثيل والمحاضرة بقوله:

«لا يستكمل الإنسان حدّ الإنسانية إلّا بالموت؛ لأن الإنسان حيٌّ ناطقٌ ميتٌ»[2].

---

(1) ابن خلدون، المقدمة، ص 34 ـ 87.

(2) الثعالبي، التمثيل والمحاضرة، ص 84، http://www.alwarraq.com.

الأخلاق دين

لم تحضر الأخلاق في الوجدان الديني المسلم إلّا بوصفها الدين نفسه. وإذا لم يستطع المسلمون إقامة وتنسيق منظور يرقى بهذه الملازمة إلى حدود البرهنة الفلسفية، فذلك لأن هذا الضرب من التنسيق لم يكن يغري الأوائل إن لم نقل ليس من صميم الإمكان التداولي عصرئذٍ. هذا واضح عندما نقرأ في نصوص الأوائل ومن تلاهم ما يؤسّس لهذه الملازمة بين الدين والأخلاق إلى حدّ يكاد لا يُتصوّر فيه الانفكاك بين الإثنين. ولا أريد أن أطنب كثيراً في هذا الأمر لأكتفي بشاهد يحلّ في الوجدان المسلم محلّ القبول والمسلم: يذكر الطبري في شرحه للآية الكريمة، ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ ۝٤﴾: قال: على دين عظيم»[1].

ثمة تأثير سلبي للتاريخ الأوروبي على سؤال القِيَم والعلاقة بين

(1) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن.
المحقق: أحمد محمد شاكرالناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، 1420 هـ - 2000 م ص 530، ج23.

الأخلاق والدين. ومع أن الفكر الغربي الحديث ما فتئ يتوسّل بنزعته التاريخانية الجذرية، ليؤكد على أن التجارب الدينية في العالم ليست سوى تكرار لتجربته مع الدين، فإننا نقف عند واحدة من مفارقات المنظور الغربي للدين، لما يجازف في قبوله بتعدّد الأخلاق واختلاف منابعها ومقاصدها وأنماطها، من دون أن يقبل بمجازفة القبول بأن الأديان بهذا الاعتبار تختلف في مناشئها ومقاصدها وأنماطها هي أيضاً. وعليه، أمكن القول أن لكل دين تاريخيته الخاصة مهما حاولنا إغفال هذه الحقيقة. كما أن للجغرافيا علاقة موضوعية في هذه الخصوصية. إن كل التفسيرات التي يقدّمها الغرب عن الدين ـ أوروبا التي لم تكن مؤهّلة لمركزة تجربتها الدينية وتقديم فهمها الديني لعموم التدين الشرقي عميق التجربة الدينية وأصلها التاريخي والجغرافي، إلّا بمقدار ما يتحمل أن يقدمه الغرب من دروس في تجربة فن القتال الصيني إلى مجمع شاولين ـ إذن، ك هذه التفسيرات لا يمكنها أن تقنع عامة المتديّنين في الشرق. وهؤلاء يستطيعون أن يرفضوا وجهة النظر تلك بأساليب برهانية لا تجد لها أحياناً نظيراً في تلك السذاجة التي تفيض بها تحليلات خصوم الدين في أوروبا ـ وللأسف نجدها أعمق حتى ممّا تجود به فلسفة الدين، حيث المنتظر منها طلب الغور لا طلب السطح ـ وحده الدين عليه أن يقبل بالجهالة حينما ننطلق من محاولات إيديولوجية محضة ـ لم يبالغ لويس ألتوسير وهو ينعتث إثنولوجيا ليفي ستراوس بالأيديولوجيا[1] ـ، ما زالت تدعو إلى ضرورة التقيد بالموضوعية

(1). altusser, louis: ecrits philosophiques et politiques, tome 2 editions - 1995- stock-imec p 470.

والخبرة بموضوع البحث. ستراوس الذي دافع عن التعدّدية الثقافية والأخلاقية يستدعي ـ في المدارات الحزينة ـ الموقف الغرائبي في حادثة احتجاب المرأة الباكستانية والموقف من الإسلام[1]، الموقف الغرائبي نفسه ـ الذي سخر منه في بداية المدارات الحزينة كما يؤكّد جان بويون قارئاً نتاج ليفي ستراوس[2] ـ.

لا يحتاج المرء إلى أن يعقد مقارنة بين أخلاق منشأها الدين وأخرى مجرّدة. وحدها الأديان أمكنها إنتاج أعظم نماذج للمتخلّقين على الإطلاق ـ المنوهون بالأخلاق لا يفتأون يستدعون نماذجهم المفضّلة من شخصيات دينية ومن عمق التاريخ الديني ـ، حتى أن الموقف من الكنيسة وتاريخ تحالفها مع الفيودال في أوروبا ـ الوسيطية ـ لم يكن سوى موقف أخلاقي تخلّت عنه الكنيسة فرسمت تاريخها الأسود في أوروبا، الذي ليس في نهاية المطاف سوى لحظة انفصال الدين عن الأخلاق مثلما يسعى الغرب إلى عكس التجربة بفصل الأخلاق، عن الدين؛ التاريخ الذي ما كان ليتحرّر إلا بعودة الأخلاق إلى الدين عشية الإصلاح الديني ـ تحرير الدين بالدين وبالدخول في الدين وليس بالضرورة ما سوف يتحفنا به مجاز مارسيل غوشيه: دين الخروج من الدين ـ فلا يوجد متخلّق استطاع عبر الأخلاق المهنية أو الأخلاق المجرّدة عن الدين أن ينتج نماذج تضارع أخلاقاً متجذّرة تمتدّ مرجعيتها إلى تاريخ الأنبياء. الدين وحده فعل ذلك، وهذا كافٍ من الناحية التاريخية كدليل على الفجوة

(1). c, levi-strauss: triste tropique; - libairie plon 1955 p 458-467.

(2) أنظر جان بويون: نتاج كلود ليفي ستراوس، كملحق، للعرق والتاريخ ـ ليفي ستراوس ـ، ط 1، ت: د. سليم حداد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1982، بيروت ص 69.

العظمى بين أخلاق الدين والأخلاق المجرّدة. إن الأخلاق المجردة لا يمكن إلّا أن تكون ناقصة ومحدّدة لا تتعدّى حدودها. ولذا اعتبر الإسلام رسالته الأخلاقية الدينية إكمالاً وتتميماً لمكارم الأخلاق. فالجاهلية العربية كانت تدين بأشكال محدودة من الأخلاقيات العرفية القائمة على مبدأ المروءة، ومع ذلك اعتبرت ناقصة ما دامت أخلاقيات الإسلام تنهض على الدين والتقوى[1].

ونظراً لأهمية هذا الموضوع، لا بد من ذكر بعض الملاحظات السريعة لكونها تؤسّس لميتا ـ أخلاق، تشكّل مفتاحاً لمنظور أعمق لعلاقة الدين والأخلاق ومصيرها في النظام التربوي والحرم الجامعي.

إننا لا نخفي أن مطلب عودة الأخلاق إلى صميم النظام التربوي أمر يشكل الخطاب الجاد لجملة من الفعاليات التي تشكّل الوجه الآخر للغرب، الوجه الآخر الذي ما زلنا نعتقد أن تكثيف التواصل معه وحده الطريق الأنجع لضمان علاقات ثقافية مُثلى تكسب العالم الاسلامي والغرب معاً من القوة والاستقرار والأفق السعيد ما لم

---

(1) للخبر الذي يقول جواباً على سؤال حول من يدخل الناس الجنة: «التقوى وحسن الخلق».. وإنما المسألة هنا لا تتعلّق بعطف الأخلاق على التقوى، بل لنقل إنه عطف تفسير مآله أن التقوى تؤدّي إلى حسن الخلق، وأن هذه الأخيرة تتقوّم به. والنكتة هنا واضحة: فالأخلاق الناقصة لا توصل صاحبها بالضرورة إلى الدين، كما أن الدين الناقص لا يوصل بالضرورة صاحبه إلى مكارم الأخلاق. لذا يستطيع المتخلّق إدانة ناقصي الدين، كما يستطيع المتدّين إدانة ناقصي الأخلاق. إن الأخلاق لا تكمل إلّا بالدين في من كما أن الدين لا يكمل إلّا بالأخلاق؛ وكل ثلمة في أحدهما أمارة على نقص في الثاني. وتظلّ للأخلاق قيمة في نظر الدين حتى لو انطلقت خارج إطار الإيمان، وكما في الفتوحات: «وأما الملائكة فتشفع في من كان على مكارم الأخلاق في الدنيا وإن لم يكن مؤمناً» (الفتوحات المكية، 6ج، ص28).

يمنحهما إياه ذلك الوجه الصِدامي المدمّر. ففي اللّاوعي الغربي، كما في خطابات أنصار عودة الأخلاق إلى الحياة العامة وإلى النظام التربوي، ما يعزّز فكرة أن الغرب يبحث عن طريق خلاصه من مأزق حضاري مشهود لم تخفّف منه لا التقنية ولا جنون استنبات الأنماط الاستهلاكية.

في هذا الإطار، يؤكّد إرنست ماير، بناء على التميّز والاختصاص الأخلاقي للإنسان وفق ما توصّلت إليه بيولوجيا المجتمع، على دق ناقوس الخطر أمام التدهور الأخلاقي في الغرب نتيجة إهمال التربية الأخلاقية من جهة، وعدم كفاية الأخلاق الأوربية ـ التي اعتبرناها مجرّدة ـ لحلّ معضلة المجتمعات الغربية. فبالعودة إلى نظرية «ودنجتون»، يؤكد إرنست ماير على أن قدرة «تكوين المفاهيم الأخلاقية تولد مع الإنسان»، الأمر الداعي إلى التربية الأخلاقية أهمية قصوى ما، يجعل منح نصف ساعة من التربية الأخلاقية للأطفال في التعليم الأساسي، أنجع من تقديم محاضرات في مناهج الأخلاق للطلاب في الجامعة[1].

وبديهيّ أن هذا الرأي متأثّر بوضعية التربية والأخلاق في منظومة التربية والثقافة الغربية الحديثة. وإن القدرة والاستعداد الكبير للأطفال لتلقّي التربية الأخلاقية مقارنة بباقي المستويات العمرية الأخرى، يجعل ذلك أمراً صحيحاً. فأخلاق المرحلة التعليمية الأولى تستمر في الأعم الأغلب مدى الحياة، لكننا نؤكّد من جهتنا، أن استمرارية التربية الأخلاقية أمر ضروري ويحتاج إلى سياسة للتخليق المستدام لسببين نجملهما في الآتي:

---

(1) المصدر نفسه، ص 289 ـ 290.

- إن استمرار الأخلاق يحتاج إلى ضمانة؛ لأن الأخلاق معرّضة للتراخي والانهيار والغفلة.
- إن لكل فئة عمرية شروطاً وإكراهات، وبالتالي مستويات أخرى من التربية: أخلاق الصغار وأخلاق الكبار، وكيفية الربط بين مسارات التكثيف الأخلاقي للفئات العمرية. وقد قلنا إن الأخلاق شأنها شأن العلم تطلب من المهد إلى اللحد.

وكلا السببين ـ ضرورة وجود الضمانة واستمرارية الحاجة إلى أخلاق متراتبة بحسب الفئات العمرية ـ يحيل إلى أهمية الدين بالنسبة إلى الأخلاق، فاستمرارية الأخلاق والضمير الأخلاقي يحتاج إلى ديناميات لا يمكن أن يوفّرها بنجاعة غير استمرار الدين. إن الدين كما أكّدنا مراراً هو الظاهرة الأقدم والأبقى في حياة البشر، ووجوده المحايث للوجود الإنساني وحده مكّن من استمرار هذه الضمانة بمستويات متفاوتة. إذ يظلّ السؤال الأخطر هنا: ماذا ستخسر الأخلاق لو افترضنا طرح الدين رأساً؟!

إن مشكلة التربية الأخلاقية في الغرب، مهما تظاهرت بافتعال عوامل مختلفة لتفسير الفشل الذريع في استتبابها، هي هذا الموقف التاريخي المشحون من الفوبيا الدينية وتدخّلها في شؤون وقيم المجتمع. وهذا الفشل، لا بل هذا اليأس، يصفه ماير بوضوح كامل من خلال قوله:

«إن النزعة التشاؤمية التي تشيع في معظم ما يكتب عن الأخلاق تكاد تصل إلى درجة اليأس من الوصول إلى وضع تكون للأخلاق الفاضلة فيه اليد العليا على البشر، وهذا هو ما عبّر عنه لورينز. وعلى الجانب الآخر يوجد معسكر رجال التربية وعلم النفس الذين يعانون الإحباط وخيبة آمالهم في أن تثمر جهود العاملين على تهيئة

المناخ المناسب لعودة مكارم الأخلاق إلى المجتمع، ويبدو أنهم يتجاهلون ما نادى به ودنجتن من ضرورة تكريس جهود غرس القيم الأخلاقية منذ الطفولة»[1].

يؤكد ماير أهمية الدين في مواجهة التحدّي الذي يتهدّد الأخلاق. وهذا يشجّع على عودة التربية الدينية إلى الواجهة كمخرج من ذلك الفشل الكبير لاستعادة الأخلاق، كما يجب ذلك بالنسبة إلى المشهد الاجتماعي. وبوضوح كبير أيضا يقول ماير معززا وجهة نظر «ودنجتن»: «إن أهمية التربية الدينية في مقاومة الفساد الأخلاقي أمر تشهد به ندرة الجرائم في كثير من شرائح المجتمع التي يتمسّك أهلها بالتعاليم الدينية. والخلاصة أنه لكي يتحسّن الوضع جذرياً ما علينا سوى البدء فوراً في تعميم التربية الدينية للصغار مبكراً قدر الإمكان»[2].

يبقى هذا التقرير شاهداً على عناد الموقف المصرّ على طرد الدين من حيّز الأخلاق. وهو طرد عبثي ممكن أن يُتصوّر، لكنه مستحيل التحقق إلا بمقدار تصوّرنا إمكان فك اللازم عن ملزومه، أو لنقل بوضوح أكبر كتصوّرنا لفك الواجب عن مقدّمته. وقد بات واضحاً أن موضوع الدين ولازمه هو مكارم الأخلاق. وينضمّ إلى هذا الصف قسم من علماء الأخلاقيات المعاصرين من أمثال أندره كونت سبونفيل. الذي يلخّص موقفه التصوّر العميق للأخلاق العلمانية التي قوامها إعلان موت الإله. سبونفيل كغيره من أنصار الأخلاق المجرّدة لا يسعه إلّا التردّد بين آراء شديدة المفارقة؛ إذ يستطيع أن يستند إلى فكرة موت الإله النيتشية بافتعال فهم آخر يتجاوز مسألة

(1) المصدر نفسه، ص 290.

(2) المصدر نفسه، ص290.

التعريف. فهو لا يرفض إمكانية استمرار الله تعريفاً. لكنه يمنح معنى اجتماعياً لموت الإله الإيمان لم يعد ينفع صاحبه في حياته المهنية وما شابه؛ غير أن سبونفيل الذي استدعى إلى جانب فكرة موت الإله فكرة نزع السحر عن العالم، المقولة الغيبرية المستعادة من نجيبه الروحي مارسيل غوشيه، يقع في مفارقة من شأنها أن تؤكّد على العلاقة التي صعب عليه تصوّرها بين الأخلاق والدين والحياة المهنية. إذا كان الاعتراف سيد الأخلاق، فهو الطريق المعبّد لنموّ معرفة بلا عناد. وسوف أسمح لنفسي بمناقشته منطقياً، لأحكم على مقاربته بالتناقض. فحينما يتساءل سبونفيل هل لنا أن نستدخل الأخلاق في الاقتصاد طالما سلّمنا بعدم وجودها في المنطق والجغرافيا وما شابه، كان يرتكب أخطاء منطقية صارخة. القياس مع الفارق واضح هنا. إذا كانت الجغرافيا والمنطق وما شابه ليس فيها أخلاق، فذلك ليس بسبب إرادة استقالتها عن الأخلاق، بل لعدم تحقّقها موضوعاً. وأمام هذه النزعة الإرادوية الهجينة تبدو أسئلته عارية من أيّ ربط منطقي. دعني أقول وأؤكد أن المسألة أعمق مما تراءى له ولنظرائه ممن ينزلون الجدل والشعر منزلة البرهان في الدفاع عن آرائهم. إن كل خطوة منطقية هي خطوة أخلاقية. ليس هذا بالضرورة جرياً على وفق نتائج علم النفس المنطقي الذي يعتبر الخطأ ذا منشأه نفسي ويعتبر المنطق علم نفس الأخطاء، بل أعتبر أن المسألة تتعلّق بالمظهر الواعي للخطوات المنطقية نفسها بالمعنى الإبستيمولوجي للعبارة. إن طريقة تعاطينا مع الفرضيات بالتقديم والتأخير.. بالإظهار والحجب.. بالتكثيف والتقليل..بل حتى بالاستذكار والنسيان، له صلة باستعداداتنا للحب والكراهية .. باستعداداتنا للعناد والتسامح. كما أن تنطعنا بين مقدّمات الأدلّة من دون كفاية فعل الدحض، بالمعنى البوبري للعبارة، له جذر في أخلاقنا. إن دورة الدليل المنطقي لا تكتمل إلا بتوافق منطقين،

أحدهما يخصّ المخاطب - بكسر الطاء - (كفاية الدليل وكفاية بيانه)، وثانيهما يخصّ المخاطب - بفتح الطاء - (كفاية الفهم وكفاية الاعتراف). فالدليل المنطقي إن كان برهانياً صرفاً ولم تتحقّق كفاية الاعتراف في المتلقي ينتهي ولا ينفع، وإن كان حجاجاً لا ينتهي ولا ينفع. فالمتخاطبان بالدليل كلاهما شاهدان ومؤتمنان على سير الاستدلال وسلطان حجّيته. وفي هذا تكون السلطة للأخلاق لضمان تحقّق نتائج المنطق. فالتخاطب المنطقي لا يقوم فقط على أرضية تواضعية ظاهرة بخصوص قواعد ومبادئ تشاركيّة قوامها الإلزام النظري - حتى وإن اعتبرنا المنطق علم لزوم فإن ما يُلزم هذا اللزوم ويرتب عليه آثاراً تداولية هو الأخلاق - بل يقوم على أرضية تواضعية غير ظاهرة بخصوص قواعد ومبادئ تشاركية أخلاقية قوامها الاعتراف العملي. بهذا نؤكّد العلاقة بين المنطق والأخلاق، وندفع الرأي التبسيطي الذي يفصل بينهما كما فعل سبونفيل وأمثاله.

إلى ذلك، لقد تجاهل سبونفيل وهو يستعرض مقولة ماكس فيبر وغوشي حول نزع السحر عن العالم، ما تكبده فويبر للتأكيد على دور الدين في النشاط الاقتصادي برسم ما سمّاه بدور الأخلاقيات البروتستانتية في نشأة الرأسمالية. الرأسمالية، هذه التي يبحث لها سبونفيل عن أخلاقيات ضامنة. وأحسب أن هذا الانتقاء هو تعبير عن موقف أخلاقي لا منطقي، حتى وهو يستحضر مقولة كارناب: لا أخلاق في المنطق. وقد قدم سبونفيل ما يكفي من المفارقات التي تجعل فشله وتردداته تؤكّد بطريق ما أن للأخلاق تدخّلاً في المنطق تماماً كما شاء لها أن تحظى بمكانة في الاقتصاد. سأقول جازماً: إن الأخلاق إن هي غابت يكون في عالم الدلالة كل شيء مباحاً. ففي معرض حديثه عن الأنساق البديلة والمحتملة للأخلاق يتحدث سبونفيل عما سمّاه بالنسق الخارق، حيث يقول: «سأجيبكم أولاً

أنني لا أرى جيداً ما قد يوضع فوق الحب للحدّ منه أو استكماله. ثم إنني أيضا لا أومن بالله. . .فمن شأن المومن (لا بل أحسب أنه يجدر به من وجهة نظره هو) أن يبحث عن نسق خامس، ربما سمّيناه نسق الخارق، أو النسق الإلهي (. . .) وصدقوا إن قلت إنني لا أرتاب لحظة واحدة بأن مثل هذا السعي قد يكون مجدياً في بعض الأحيان . .ولكنني أقول ببساطة إنني نظراً لكوني غير مؤمن، قد لا أتبنى وجود مثل هذا النسق ولن أحذو حذو من يؤمنون به»[1].

إنها إذن، قصة العناد، وسوف يكون رفضنا لنجاعة الأخلاق الدينية نابعاً من عدم اعتقادنا، ولنبحث عبثاً عن الشكل الأكمل لأخلاق تنسجم مع عدم إيماننا حتى وإن لم تكن ضامنة ولا مجدية. وسبونفيل يدرك تماماً خطورة انهيار الأخلاق، وما يعنيه الموت الاجتماعي للإله، ليقلب الطاولة على منطقه السابق بقوله: «مبعث قلقي هو أن يكون هذا الموت الاجتماعي لله في بلدي، هو في الوقت نفسه موت الروح (. . .)، بحيث إننا بعد خلوّ الكنائس من روّادها لا نملك إلّا أن نحتشد صباح الأحد في أروقة المخازن الكبرى (. . .)، واسمحوا للملحد الذي هو أنا أن يقول لكم إن هذه، أي المخازن الكبرى، لا تحل محل تلك، أي الكنائس»[2].

يتبيّن ممّا سلف أنّ الأخلاق ضرورة بالنسبة إلى سبونفيل لكن الدين ليس ضرورة. ودائماً المسألة تتعلق بوجهة نظر وقناعة خاصة: عدم الاعتقاد. لذا يصبح التمسك بالأخلاق والدعوة إليها في نظر الباحث المذكور حتمية يفرضها التراجع الكبير للدين في الغرب. فبسبب هذا التراجع علينا أن نحيي الأخلاق. على الأقل يؤكّد

(1) المصدر نفسه، ص 62.

(2) المصدر نفسه، ص 36 ـ 37.

الموقف الأخير أن ثمة فراغاً أخلاقياً كبيراً ستشهده المجتمعات فيما لو ولّى الدين إلى غير رجعة. لكن كيف أمكن الباحث أن يستدعي أخلاقاً مستقيلة عن الدين، وهل هي حقاً مهمة سهلة؟ إنه يدرك أن إقامة الأخلاق على نهائية الحب ضرورة تشكّل الحدّ الأدنى لقيام أخلاقيات، وبالنتيجة ستظلّ غير مكتملة لأن الحب في نظره غير نهائي. لكنه بات ضرورياً أن نستسلم لهذا الاعتقاد مؤمنين وغير مؤمنين حتى لا نقع في لانهائية تقع فوق الحب. على هذا الأساس نحن نلمس المأزق الكانطي يعيد نفسه في مفارقات سبونفيل، فإذا كانت حقيقة وجود الله قد أدخلت الجدل الكانطي في زواريب التقسيم التعسّفي للعقل، لتضطره إلى تبنّيها عبر العقل العملي،ومن ثم إبدال الدين بالقانون الأخلاقي، فإن إرادة استبعاد الدين عن الأخلاق في مقاربة سبونفيل ستعمد إلى إبدال الحب بالدين، وهو ما سبّب اختلال هذا المنظور الأخلاقي. ويتأكد ذلك جلياً لما يعلن مقايسة على فكرة أن العدالة غير موجودة بل وجب أن نصنعها، ليقرر أن الحب، بما أنه لا يوجد مكتملاً، يجب أن يخضع للصناعة نفسها، ونحن نقول دفعاً لهذه المفارقة، إن الأخلاق تتقوم بقيمة لا تفتقر إلى الكمال ولا تخضع لصناعتنا، وحيث كان ذلك هو ديدن الحب وغيرها من القِيَم البديلة، فإن الدين وحده يعلن عن كمال مبادئه، كما وحده يعلن عن أنه معطى أسمى وليس صناعة. وتلك نفسها ضمانته لبقاء وصمود الأخلاق. فليس بعد ذلك من بديل غير ديانة السوق، وهي حسب الباحث نفسه ما يتعيّن الحذر منه، حيث «لو غدت السوق ديناً لكانت أسوأ الأديان قاطبة، لكانت ديانة العجل المذهب. ولعل أتفه أشكال الطغيان لهو طغيان الثروة»[1].

---

(1) المصدر نفسه، ص 79.

لعلنا بعد هذا ندرك سرّ هذا الموقف من الدين ها هنا. فالمسألة لا تتعلّق فقط بموقف تاريخي يعاني شكلاً من الثباتية (fixisme) في التموقف والتفكير، بل الأمر رهين أيضاً باختلاف المنظورات وفقر في المعطيات الموضوعية التي تساعد على حد أدنى من التحرّر في رؤية الأشياء. فبالعودة إلى إرنست ماير ندرك المأزق جلياً، المأزق الذي يتلخّص في السؤال الآتي: «ترى، هل الأعراف الأخلاقية التقليدية للعالم الغربي صالحة لمساعدتنا على التعامل مع هذه المشاكل في الحاضر والمستقبل؟»[1].

تتعلّق الإشكالية إذن بعجز الأخلاق التقليدية عن التكيّف مع متطلّبات التحديث، ونظراً لجمودها وعدم نجاعتها في اختيار الحلول المُثلى عند الضرورة، والترجيح حين التعارض. تكمن المشكلة في طبيعة النمط الأخلاقي النهائي والقطعي الذي يطبع الأخلاق التقليدية في الغرب كما رعتها الكنيسة طيلة القرون الوسطى. هي أخلاق لا تفسح مجالاً للاستثناء ولفقه أخلاقي يدبر القِيَم. يبدو واضحاً أن المأزق يتعلّق بشيء آخر منظم للأخلاق وضامن استمراريتها، وهذا الذي سأتحدث عنه يؤكّد على ضرورة الدراسة المقارنة بين الأخلاق الدينية بحسب ما ينضم إلى كلّ منها من عوامل تحدّد خصوصياتها. إذا كانت الأخلاقيات البروتستانتية في منظور ماكس فيبر تتمتّع بتلك الخصوصية التي ضمنتها التعاليم الكالفانية، وبها فارقت باقي نظيراتها حتى لو تعلّق الأمر بالإسلام ـ الذي بدا له عاجزاً عن نزع السحر عن العالم وهو ما شكّل موضوع دراسة رودنسون عن الإسلام والرأسمالية ـ، فإننا نستطيع القول إن خاصية الأخلاق الإسلامية في أنها محكومة بفقه تتدبر به مسائلها، وهو كفيل برسم خارطة طريق

(1) المصدر نفسه، ص 291.

لأخلاق تتكيف مع العصور وتدبر النوازل وتقوم على مفهوم الأهم والمهم، وفقه «لا ضرر» وفقه المصالح ... وعليه، فإن الأخلاق هي مقاصد الأحكام الشرعية، ولكن يظلّ الفقه حاكماً عليها بما أنه مسؤول عن تدبيرها. فالفقه بلا أخلاق ينتج نموذج الملتزم الوغد كما يقال، لكن أخلاقاً بلا فقه تنتج نموذج الطيّب الغبي.

ومن المهم القول إن البحث في الأخلاقيات أو الأخلاق المهنية يُقصَد منه البحث في الأخلاق الدنيوية، وهذا إنما يؤكّد على إصرار الإتيقا الحديثة على العمل ما أمكن لإيجاد تنسيق ميتا- أخلاقي ذي دلالة براغماتية تتماشى مع مقوّمات مجتمع الاستهلاك. ولا بدّ من التذكير بأنه حتى في نطاق الأخلاق العلمانية، يجب أن نسجّل أنّها تتراجع في النظام التربوي بشكل دراماتيكي. فبالإضافة إلى ما سبق من شواهد على ذلك، كما تؤكّد تصريحات عدد من أنصار التربية الأخلاقية، يقول جان بوبيروت: «إنه من غير الممكن القول أن العلمانية لا توجد من دون أخلاق. مع ذلك، فإن التربية الأخلاقية العلمانية انحدرت إلى حدّ الزوال الرسمي من البرامج في 1969»[1]. وأحيانا يحدث ذلك نظراً للعجز عن استدعاء التربية الدينية؛ ولذا راهنوا على الأخلاق المجردة. ومع أن هذه المحاولة ستكون أصعب إن لم نقل مستحيلة التحقّق، مقارنة مع استدعاء التربية الدينية، فإن الجدل سيستمر إلى أن تتفجر الحكاية في قلب صيرورة العناد، لأن ما يجري اليوم يطمح إلى أوج استثارة الغريزة، لكن لو سلّمنا بأن العقل نفسه غريزة، فلا بدّ من القول إن أمام العناد الكبير الذي يبديه واقع الأخلاقيات المهنية الهشّة، سيصمد العقل، ليس بوصفه الخيار

---

(1). jean bauberot: la morale laique contre l ordre moral: editions du seuil, paris, 1997; p 321.

المنشود، بل بوصفه غريزة ـ لو افترضنا ذلك ـ تنزع باتجاه الإشباع. واليوم يسعى أنصار الأخلاقيات المهنية والمجرّدة ليس فقط إلى إعلان شكل أخلاقي مفصول عن الدين فحسب، بل يسعون أيضاً إلى أبعد من ذلك، إلى إنجاز بديل ـ أخلاقي ـ عن الدين: فالأخلاق لا تحتاج إلى أن تكون دينية[1]، ولا بد هنا من الإشارة إلى موقفين على طرفي نقيض. فبينما تتسع الأديان ـ على الأقل في ما يتعلق بالإسلام ـ إلى نوع من الاعتراف بمكارم الأخلاق الصادرة عن الأخلاق المجرّدة ـ وهذا يفرض أن لا يكون موقف الأخلاق المجرّدة معانداً ضد الدين أو رائياً فيه ما يتهدّد قيمها ـ، نلاحظ أن الأخلاقيات المجرّدة لا تكتفي بعدم الاعتراف بالأخلاقيات الدينية فحسب، بل أحياناً تجعل من الدين عدوها الأول. وربما ذهبوا إلى أن الدين قابل للاستغلال، فوجب إبعاده عن الشأن العام. وقد بدأوا بإخراجه ابتداء من الشأن السياسي، وسرعان ما عملوا على إخراجه من المجتمع، وكذا حاولوا إبعاده عن كلّ نشاط واعٍ. وكان في ذلك ما يدل على أنهم حيثما ولّوا، وجدوا الدين يحتلّ مساحة كبيرة. ربما سيتطلب الأمر أن نزيح الكائن رأساً لكي نزيح الدين من الوجود. لكن مثل هذا التبرير لا يستقيم من الناحية المنطقية. فهل كلّما كان أمر ما قابلاً للاستغلال وجب طرده من حيّز الاجتماع؟! في الواقع، ما من شيء ليس قابلا للاستغلال، حتى الديمقراطية بل حتى الأخلاق المجردة. وحينما رفضوا حضور الدين في الشأن العام، قبلوا فقط بذلك الشكل الديني القابل للتجير والاستغلال السياسي المعكوس. فالدين رأس مال رمزي يمكن أن يُستغل في الوجهين معاً تماماً مثله مثل أي رأس مال مادي. وهذا أمر عشناه

---

(1) المصدر نفسه، ص 65.

في تاريخنا، وعانينا منه الويلات من دون أن نفقد الإحساس والوعي بالجوهر الديني البريء من سلطان التحريفية والاستغلال الديني. ومع أن ما جرى في أوروبا الوسيطة كان أمراً بالغ الخطورة إلا أن ذلك لا يمنع من القول بأن للتراجع الديني هناك ضريبة أكبر، إذ لازمه تراجع في الأخلاق أيضاً. وحيث كان ولا يزال تاريخ أوروبا الحديث هو تاريخ التفاف على الدين، كانت الأخلاقيات المجرّدة البديلة مجرّد أدوات لملء فراغ لم يُملأ. إننا نعتقد أن الحديث عن الواجب الأخلاقي من منظور الأمر المطلق والقانون الأخلاقي هو مطلب خيالي ورجاء محض بعيد بل مستحيل المنال. فطالما لا يوجد الباعث والرادع لا يمكن وجود ضمير أخلاقي، وحيثما لم نسلّم بوجود جنة ولا نار، فليس أمامنا إلا الخيار النيتشي، وحده الخيار المنطقي في حالة غياب الدين، وذلك يتم بإنتاج القِيَم على أساس الرغبة والإرادة والقوة التي لا حدود لها. فالأديان رغم الانحراف في مفهوم حامليها واختياراتهم تظلّ تحتفظ بديناميات التصحيح والإصلاح. فالأديان شهدت حراكاً وثورات وتجدّدات في صلب مفهومها ومؤسساتها وقِيَمها واجتهاداتها. وإذا كنا ننكر كلّ هذا فمعنى ذلك أننا نكذب ونقف موقفا لاأخلاقياً في الوقت الذي نسعى فيه لقيم الاعتراف والأخلاق المجرّدة. إن أخلاقياتنا المجرّدة ليست كذلك ـ مجرّدة ـ أو محايدة ما دامت تحقّق مشروعيتها على أساس اغتصاب الأدوار التاريخية للدين. فالناس قد يضحّون أكثر من أجل القيم الدينية لكنهم لن يفعلوا ذلك ـ وإن فعلوه لن يكون بالمقدار نفسه ـ من أجل قيم أخلاقية مجردة. الدين وحده يقضي على الأنانية بينما الأخلاق المجرّدة والمهنية لا يمكنها فعل ذلك، لسبب بسيط، هو: أي غبي لا يؤمن بالدين، سوف يقبل بالإيثار بلا ثمن مؤجّل؟! وحيث لا وجود للإيثار في مَدَياته العليا، فلا مكان للتضحية.

لم تضع أوروبا إمكانية رشد البشرية الحضاري لصالح فهم للدين أكثر فعالية وإيجابية، بل إنها بدلاً من ذلك جندت كل مكتسباتها كما رهنت كل مصيرها للعداء للدين. وقد باتت أوروبا والغرب عموماً ـ مع أهمية آرائه في فلسفة الدين التي يعود الفضل فيها إلى رجال الدين الفلاسفة أكثر من غيرهم ـ غير مؤهلّة لأن تقدّم موقفاً ضد الدين؛ لأنها لم تجرّب سوى سلطان الكنيسة، التجربة التي تثير الدهشة عند أبعد متديّن من عوام المجتمع في العالم الإسلامي. وقد يدرك دارارينا تعسف هذا الخلط بين تجربتين تاريخيّتين أكثر مما يدركها مستشرق أوروبي كبير لا يزال يقرأ الأديان كورق شفاف فوق تصميم الأحكام المسيحية. وحتى المرحلة السكولاستيكية، كان الشكل الأرقى لفلسفة الدين كما عند القديس أنسلم لم يتجاوز السقف الذي رسمته السينوية. فالتجربة الأوروبية كانت ولا تزال غير مؤهّلة لرهن الأديان لأحكام القيمة التي كرّسها سكر التفوق الحضاري، ومع ذلك هل يحسن أن نقول: إن الغرب لم يعد يملك أخلاقاً؟

بالتأكيد نحن ندرك أن كلّ مستويات الأخلاق لا بد من أن تترك أثراً على الحياة العامة، حتى لو زعم أصحابها أنها مجردة من الدين. إن الأخلاق المجردة والمهنية تطالبنا بالصدق، لكن يحتاج الأمر أن يستند الانسان إلى الدين ليقوى على الصدق أكثر. وتحصيل الباعثية الأكبر على امتثال الأخلاق هو واجب أخلاقي، أو كما يقال، هو من جنس وجوب المقدّمة لذي المقدمة. لكن لا بد من القول إن الغرب حتى الآن لا يزال قوياً بأخلاقياته بقدر ضعفه بها أيضاً. فبما أنه نجح في تعميم الأخلاقيات التطبيقية المهنية كان أقوى من الآخرين الذين ضعفوا بعجزهم عن تمثّل السياسة نفسها. فهو قوي بأخلاقياته المهنية (التي وجب أن نتعلمها منه)، وضعيف بأخلاقياته العامة (التي وجب أن يتعلّمها منا).

النهضة بين الأخلاق والدين

لا شكّ في أنّه لا نهضة من دون تغيير ولا تغيير من دون تربية دينية. وقد يبدو هذا الأمر في غاية الغرابة اليوم، لا سيما في الأوساط التي تفوقت في ممارسة النسيان في حقّ الدور التاريخي للأديان نفسها في تحرير الانسان من الجهل والخرافة والعبودية. . . وحتى لا نتورّط في التاريخ القديم الذي لعبت فيه الأديان دوراً رئيساً دانت له حركة التاريخ البشري في أطوار لا تقل أهمية وتعقيداً، أو حتى لا نتورّط في التاريخ الوسيط الذي كان أكبر شاهد على الدور الكبير للأديان، وحيث وجب القول إن القروسطوية التي تحوّلت في المصطلح الأوروبي إلى رمز للبشاعة والإدانة بما تحيل إليه من تاريخ الكنيسة، هو جزء من هذه المقاربة اللّاأخلاقية التي لا تزال جامعاتهم تعاند ضد مطلب تغييرها لصالح رؤية أكثر موضوعية ترى أن القرون الوسطى هي عصور ظلام أوروبي وليس عصر ظلام العالم. فقد كانت قروناً للازدهار والعلم والقوة في العالم الإسلامي. ولكنني أحب أن أتحدّث عن النهضة الأوروبية نفسها من حيث هي نهضة استلهمت من الدين نفسه ومن جملة الإصلاحات التي

استدخلها مصلحون وحكماء على الكنيسة، مما جعلها تفرز قِيماً أكثر عملية وإيجابية من ذي قبل.

في الفكر العربي نكاد لا نقف عند النخب على أهمية التربية الدينية بالنسبة إلى النهضة. فكثيرون انساقوا إلى تعزيز المنظور العلماني الأكثر تطرفاً والذي لم يمنح لهذه التربية الأهمية الجديرة بها. ولكن إذا استثنينا بعض المتأخرين الذين أعادوا الاعتبار لهذه التربية، فإننا نكتفي هنا بسوق واحدة من أهم النصوص الحية التي أولت أهمية للتربية الدينية والأخلاقية كشرط لنهضة المجتمع. قيمة هذا النص تأتي من أن صاحبها منظّر قومي لم يقطع الحبل بالمعاني الإنسانية الكبرى، حيث يقول صاحبها وهو قسطنطين زريق: «(...) الوسائل الثلاث للتغيير: الدين والتربية وإصلاح النُظُم (...) لا جدال في أن تغيير الأشخاص بالتربية والدين هو شرط جوهري لإحداث أي إصلاح مجتمعي مرغوب فيه (...) إن للدين آثاره الجمة، نبرز منها هنا اثنين: الأول إصلاح النفوس ذاتها بما يثير الدين فيها من تطلّعات إلى المُثُل العليا، وبما ينميّه من فضائل الإيمان والصدق والمحبة والتضحية، وبما يبعثه من جهد للتحرّر من أهواء الذات وشهواتها وأطماعها (...). ولئن لم يكن باستطاعة الناس جميعاً أن يصعدوا إلى هذه القمم، فإن ما يحدثه الدين في نفوسهم من تهذيب وتحرير، وما يهيّئه لهم من صلاح ذاتي هو كسب لنضال مجتمعاتهم ونضال الانسانية جمعاء في سبيل التغيير والتقدّم (...)، بل إننا إذا أمعنّا النظر وسنجد أن الحركات الإصلاحية والتحرّرية التي قامت في العصر الحديث تحت ألوية أخرى غير لواء الدين، قد تغذت، واعية أو غير واعية، بروح الدين وتراثه»[1].

---

(1) قسطنطين زريق: «نحن والمستقبل»، ط2 ـ دار العلم للملايين، بيروت، 1980 ص 325 ـ 326 ـ 327.

والدور الذي يمنحه الدين لفعاليات النهوض يتجاوز مجرد بعث الهمم على التضحية والإيجابية، بل إنه يملك فتح الباب المسدود الذي بلغته الكثير من الخيارات اللّادينية. وكما يؤكّد هشام شرابي، فإن الحركات الدينية الاسلامية بإمكانها أن تحقّق ما عجزت عنه نظيراتها العلمانية على صعيد القضاء على الجذور الباترياركية التي بدت له جوهر أزمة العقل العربي[1].

من جانب آخر، فإن دور الدين في عملية التغيير والتقدم والإصلاح، كان خلف تساقط كل الخيارات التي لم تعترف بهذا الدور. وربما كانت ممن سهّل السقوط الدراماتيكي للماركسية التي لم تستوعب الدرس الديني حتى على هامش البراكسيس. بل وكما سيؤكّد ريجيس دوبريه: «في رأيي أن ماركس لم يستفد من الشأن الديني ومن الإيمان بالمسيح. أي من الطاقة الثورية الحقيقية؛ ذلك لأنه لم يطرح مسألة الممارسة طرحاً صحيحاً، أي مسألة التعرف إلى ما يجعل الفكرة تتحول إلى قوة مادية»[2].

لقد ظلّت الأخلاق مدينة للمرجعية الدينية، بل إن البشرية في كلّ حضارتها لا تزال بصورة من الصور تدين للمرجعية الدينية في زخ الأخلاق بالمعنى والمصداقية. إن العالم دائماً والدين نفسه منح الاعتبار للأخلاق المجرّدة حتى تلك التي تصدر عن غير المتدينين. لكنه لم يمنح ثقته لهذا الشكل الاخلاقي من حيث يدور مع المصالح وجوداً وعدماً. وحده المتخلّق الديني ـ أقول المتخلّق الديني بتأكيد

(1) لمزيد من التوسع أنظر: ادريس هاني في «الأنا بوصفها إرثاً باترياركياً» من كتاب: «خرائط أيديولوجية ممزقة»، ط 1 ـ الانتشار العربي، بيروت، 2006، ص 33.

(2) المقدّس هو أفضل طريق لفهم الدنيوي: «مدارات غربية»، حوار مع ريجيس دوبريه، عدد 3 تشرين الأول، بيروت.

الضميمة ـ يملك أن يمنح القِيَم معنى حتى لو كانت بخلاف مصلحته بل وفي طريق الانتصار لها ضرر على نفسه. فالدين وحده يمنح للتضحية من أجل القِيَم باعثية ومصداقية، بينما الأخلاق المجردة تمنح لأصحابها مزيداً من التبرير، وتشحن ضمائرهم بكثير من التوقعات والحسابات قبل ومع وخلف القِيَم. بمعنى آخر، وحده الدين يمنح صاحبه مسؤولية ومصداقية الشهود الأخلاقي، بممارسة الشهادة على أن القيم الدينية هي الأعلى. الأخلاق المجرّدة هي في نهاية المطاف أخلاق بلا ضمانات، بينما الأخلاق الدينية أخلاق بضمانات.

وعملياً لا يحتاج الناظر أن يتساءل كم حجم المتخلقين غير الدينيين الذين يملكون أن يحظوا بتلك الصورة المثالية عن التضحية من أجل الأخلاق العامة، بل كم نسبتهم أمام المتخلقين الدينيين المستعدين في كلّ تاريخ البشرية وإلى اليوم أن يكونوا طليعة حراس القِيَم والذائدين عنها بأي ثمن. سوف نبالغ إذا اعتبرنا العالم يملك أن يعيش تحت رحمة أخلاقيين مجرّدين في غياب مطلق للدين، إن هذا لا يوجد إلّا في خيال ساذج. فالمتخلّق لا يكون كذلك إلّا إذا صارت الأخلاق في ضميره واجباً. والواجب لا يقوم بمحض اختيار لا مرغب فيه ولا زاجر عنه. وليس إلّا الدين يملك أن يحوّل الأخلاق إلى واجب، ولا يهم أن يكون وجوبها حتمية لكمال المعرفة أو امتثالاً للتكليف بموجب التعذير والتنجيز.

إذا كانت الأخلاقيات المهنية والتطبيقية قد مكّنت الغرب من جودة التنظيم والعمل، فإن التراجع في الاعتقاد الديني فرض إشكالية حول من يكون الرقيب على سير تطبيق الأخلاق المهنية نفسها بمجرّد غياب الرقابة القانونية.

وهنا نسأل: من أوصل البشرية إلى هذا التفوّق الحضاري لولا أن تاريخاً طويلاً لا يزال مديناً للأخلاق الدينية؟! فالتاريخ القديم لا

ينبغي النظر إليه كما لو كان تاريخاً غير رشيد، فهذا يبدو طبيعياً بلحاظ التراكم العلمي والاكتشافات التقنية المدهشة، لكن لا أحد يملك أن ينكر نضج البشرية الأخلاقي منذ فجر تاريخها، وهي مدينة لأخلاق عامة بها بنت حضارتها وتشكّل اجتماعها واستمر النوع. فالتنكر للأخلاق الدينية واعتبارها غير مجدية اليوم في مجتمعاتنا المعاصرة ليس سوى ضرب من العناد واللّامسؤولية، لا سيما ونحن ننظر إلى هذا الاحتضار القِيَمي لحضارتنا المعاصرة. والحقيقة أنّه ليس لهذا التدهور الأخلاقي في العالم من مخرج سوى عودة التربية الدينية إلى معاهدنا ومدارسنا وجامعاتنا. فنحن نستطيع أن ندّعي استغناء سياساتنا ونظامنا التربوي عن فكرة التلقين الأخلاقي بمدلوله التقليدي والديني، لكننا لا نستطيع أن نعاند أمام الصورة الدراماتيكية لانحطاط أخلاق عصرنا. وقد حدث ذلك مذ تقرر استبعاد الدين عن النشاط الاجتماعي الإنساني.

وبديهي القول هنا إنّ لقد جنب الدين جنّب البشرية عبر تاريخها كلّ الويلات التي ابتليت بها المجتمعات الغربية اليوم حينما حاولت إحلال الأخلاقيات المهنية المجرّدة مكان القِيَم الدينية التي لم تعد تأبه بها ولا تمنحها أي اعتبار. فكل الأمراض والانحرافات ومظاهر الفساد العريض في المجتمعات الحديثة هي ثمرة محاولة إحلال الأخلاق المجرّدة محلّ الأخلاق الدينية.

ثقوب في التعليم الديني

على الرغم من اعتقادنا بالعلاقة الوثيقة بين الدين والأخلاق، إلّا أن هذه العلاقة ليست في مستوى واحد ولا فلسفة واحدة. فبعض المعتقدات الدينية أو تلك التي تُعتبر أدياناً أسطورية اصطنعت مفاهيم غامضة عن العدالة والحق خارج ضابطة الأخلاق العامة، كما لو أن الأخلاق خاصة بالمخلوق دون الخالق. والحق أن المفاهيم الساذجة التي جاءت بها أديان أسطورية لا تلزمنا في المقام لأنها ترتدّ إلى خيال الإنسان القاصر نفسه الذي اخترع هذه الأديان؛ ذلك لأن الدين عند الله الإسلام بالمعنى الذي يفهمنا أن الدين هو ما كان من الله وإلى الله وليس من وحي خواف الإنسان من الطبيعة أو ناتج من جهله بالطبيعة وأسرارها مهما بلغ منطق أسطورته.

بل الأمر يمتد إلى الأديان السماوية متى تسرّب التحريف البشري، وسلّطت الأفهام التي تعبّر عن جهالات الإنسان. ففي بعض المفاهيم التي تنتمي إلى الدين الإسلامي نقف على آراء تسعى لجعل الحقيقة الدينية ليست فقط مستقلة عن الدين بل أحياناً مناقضة لها في الصميم. ومع أن الإسلام ما فتئ يحرّض على الأخلاق ومكارمها ويدعو إلى التخلّق بأخلاق الله، فقد سعى البعض لكي يخرج أخلاق

الله من الضابطة التي فرضها معياراً لمكارم الأخلاق حتى أنهم جعلوا إمكان تعذيب المؤمن وتقريب المذنب ليسا بخلاف العدل، فقالوا بالنسبية في هذا المورد، ونفوها عن مقام التشبيه في مجمل الصفات. فهم لم يقولوا بالنسبية في تعقّل صفات الله من ظواهر النصوص التي تفيد التجسيم بينما نسّبوا العدل وما شابه في المقام المذكور سابقاً. والسبب واضح؛ لأنهم حكموا في المورد المذكور صفة القدرة المطلقة لا الأخلاق كمعيار للأفعال. فالسؤال الذي ينبغي أن يطرح: هل الأخلاق معيار لفهم أفعاله تعالى؟ إننا في علم الكلام القديم لم نقف ملياً عند هذا التساؤل. وكان يفترض أن نجعل من الأخلاق معياراً لفهم أفعال الله. فليست الأخلاق قيوداً إلّا لمن كانت الأخلاق بالنسبة إليه كمالات بالقوة. لكنه في حق واجب الوجود هي ما وجب في حقه إذ إنّها صادرة عنه متجلية تجلّي الجمال والجلال الحاكي عن كمال الذات لا قصورها. فالفقر الوجودي يجعل الأخلاق قيوداً بينما في الكمل هي فيوض. ولو أردنا تقريب ذلك قلنا إن الأخلاق تصدر عن الكمل صدور الواجب ليس التكليفي بل الحتمي اللّازم لكمال الذات. فالمنظور الكانطي في واجبية صدور الأفعال الخيرّة هو صحيح فقط لما يتعلّق الأمر بعالم الكمل وليس بعالم من تنزّل الكمال بموجب فقرهم الوجودي منزلة القوة. فالله لا يفعل القبيح لأنه لا ينبغي في حقه ذلك لجنبة كماله. وقد اضطر بعض الكلاميين إلى هضم مفارقات الاستثناء في موارد الحسن والقبح العقليين بالتنسيب الجزافي بناء على هذا الفهم الخاطئ لمنزلة الأخلاق حيث أمرنا أن نتخلق بأخلاق الله.

وإذا كان التخلّق يجري على فعل البشر مثلما يجري على فعل الله للجنبة المذكورة، أخرجنا القول الأخلاقي من الفهوم الزائفة التي اعتبرت الأخلاق نتاجاً لثورة العبيد، كما قال نيتشه بزهو معلناً قتل

الإله. فإله الدين الحق يدعو عباده إلى أن يتخلّقوا بأخلاقه، ويجعل من نفسه مثالاً لهم لا خصيما يستغل قدرته اللّانهائية في النيل من مخلوقاته. وكل ذلك الذي تتحفنا به الأساطير اليونانية عن الله دالّ على فقر خيال لا مريّة فيه، حتى وإن زاده خيال الفلاسفة الأوروبيين فقراً على فقر. كلّ ذلك حقاً ناشئ من قصور الأساطير اليونانية عن تكوين صورة عن الإله معافاة من مرض الأسطورة. ومع أنني لا أستملح الكثير من آراء ابن تيمية وأحكامه القاسية ضد الفلاسفة، إلّا أنني أتفق معه على وصف الإغريق بفقر الخيال.

الأخلاق: هندسة أم متتالية رياضية؟

كانت تلك المماثلة التي تذرّع بها فولتير يوم ردّ على من نعته بالسيد النبيل الذي قال بأن للمسيحيين أخلاقاً وليس للكفار أخلاق، حيث قال: «هناك أخلاق واحدة تماماً كما أن هناك هندسة واحدة أيها السيد النبيل».[1]

والحق أن المسألة محكومة بسياق خاص. وما كان لفولتير أن يتبيّن إن كانت مقايسته المذكورة ستصمد لو أنه عاصر بروز الهندسات اللّاأقليدية، فالحكم سيتحوّل لا محالة من وحدة الأخلاق إلى تعدّدها. وإذا كان الأمر يتعلّق بجوهر الأخلاق فهي واحدة مهما توالت الأزمان وتعدّدت الأقوام، ومثل ذلك ليس خافياً على أخلاقيّي النهضة والأنوار. وها هو جان جاك روسو يؤكد على ذلك بصورة لا تقل وضوحاً حينما يقول: «ارموا ببصركم إلى مختلف أمم العالم، سافروا في كلّ التواريخ. في مختلف العادات اللّاإنسانية والغريبة من خلال هذا التعدّدية المهولة للعادات والطبائع، لن تجدوا

(1) voltaire: dictionnaire philosophique, editions garnier freres; 6 rue des saints-peres6-paris p. 325.

في كلّ هذا سوى الأفكار نفسها حول العدل والشرف، وفي الكل ستجدون المفاهيم ذاتها للخير والشر»[1].

نفهم من عبارة روسو أن الأخلاق ـ بغض النظر عن اختلاف الأزمان والأماكن والثقافات والحضارات ـ هي واحدة في الجوهر، لكن يمكن لفلاسفة الأخلاق المعاصرين أن يعتبروا ذلك رأياً متخلفاً عما شهدته فلسفة الأخلاق من ثورات مفاهيمية على الأقل تجعلنا لا نسلم بأن مختلف الحُقب التاريخية كانت لها المفاهيم نفسها حول الخير والشر، كما رأى ذلك روسو. غير أن لا أحد من مؤرخي النهضة أو الأنوار يشكّك في الدور الطليعي في حركة الإصلاح الديني والنهضة والتنوير لهذا الرعيل. وهذا يشهد على أن الأرضيّة التاريخية الأولى التي نهضت عليها فكرة النهضة والأنوار كانت تستند إلى وحدة الأخلاق؛ أي الأخلاق العامة نفسها التي تسعى اليوم فلسفات الأخلاق المعاصرة إلى تدميرها من جامعاتنا ومجتمعاتنا. فروسو يشرح كيف تكون الأخلاق التي يدين بها أهل الدين هي نفسها التي يدين بها غير أهل الدين ـ الدين هو أخلاق المتديّن والأخلاق هي دين المتخلّق ـ. كذلك يؤكد أن الوثنية القديمة خلقت آلهة ما فتئت تدمّر ما تحتها، غير أنه ورغم ذلك استطاعت «غريزة الأخلاق أن تطرده من قلب البشر»[2].

ولا يعنينا الوقوف طويلاً عند هذه المسألة على أهميتها، لكننا نستدعي استعارة أخرى لنقيم ضرباً آخر من المماثلة. وإن كنا ولا بد سنفعل، فلنقل إنَّ الأخلاق أيها السيد النبيل مثلها مثل متتالية رياضية إن المغزى من هذه المقايسة تتجلّى في أننا حينئذٍ سنكف عن النظر

---

(1). rousseau, jean jaque, Emile, livre 4, paris, ganier, p 351, 1951.

(2) المصدر نفسه.

إلى الأخلاقيات بوصفها جواهر منفصلة، بحيث قد نجد الإنسان متخلقاً في جانب غير متخلّق في جانب آخر. وهذا أمر قد يفيد من يرى أن الأخلاقيات المهنية المحصورة تكفي حتى لو افتقد الانسان أخلاقه في ما عداها. ليس غريباً، بناء على هذا المنظور، أن نحكم على البخيل بالشجاعة، وعلى الجبان بالكرم، وعلى الكاذب بالزهد... ففي عالمنا يستطيع أن يظهر الجبان كرمه والكاذب دماثته والبخيل صدقه.. وهذا المنظور الساذج للأخلاق هو من يجعل عالم الناس مسرحاً لتسلل المفسدين، بل الأنكى من ذلك أن يحظوا داخل عالم الغفل بمكانة أخلاقية. وكثيراً ما ينتصر هؤلاء الأخلاقيون المزيفون على الأخلاقيين الحقيقيين. إن الأخلاق متوالية تحيل الواحدة على الأخرى، حتى أننا لا نحتمل أن يكون البخيل إلّا جباناً مهما تظاهر بخلاف ذلك.. ولا يكون البخيل إلّا كاذباً مهما تظاهر بخلاف ذلك. ولا يسمح المقام بتفصيل القول في هذه الجزئية، لكنها واحدة من النقاط الأساسية التي نستند إليها في معايرتنا الأخلاقية.بهذا سنجدنا ليس فقط عاجزين عن الفصل بين الدين والأخلاق، بل أيضاً أعجز عن التفكيك بين خلق وآخر.

العولمة وخطر التجويف

لن تسعى العولمة إلى مواجهة الأخلاق بقوة الدليل، بل سوف تعمد إلى ضربٍ من الحجاج المستند إلى أخلاقيات مفارقة جوفاء، تتموّج بتموّج الصورة ومنطق تلقّيها. ففي الصورة فقط يخفّ الوازع المنطقي، ويحتمل أن تندمج ألوان الطيف جميعاً، حتى أن الصورة تعد بعالم يتسع عقله لتقبل المفارقات. لذا سوف تُواجَه الأخلاق بأنماط استهلاكية تخاطب في الطالب الغريزة وليس العقل. فأخلاقيات العولمة المجوّفة مقبولة بالمنطق نفسه الذي تقبل فيه أنماط الاستهلاك على خلوّها من المعنى. ونحن في إعلان العولمة نستطيع أن نفضّل فومها وعدسها وبصلها على المَنِّ والسلوى؛ لذا كان لازماً أن يهبط الذوق والاختيار والقِيَم إلى أمصار السوق بل وأدنى.

حتى الذين باتوا يدافعون عن العولمة من دون فرض شروط حمائية للبيئة والاجتماع، لم يفعلوا ذلك بدافع أخلاقي. وكم حاول هؤلاء أن يكونوا مجرّد واصف مزيف لوقائعها، أو صانع أحجياتها

من نسج خيال فقير وخداع. والواقع أنّه لا أحد يملك أن يوقف عجلة التاريخ، لكن الخدعة تكمن ها هنا. إن الاعتراض على فظاعات العولمة معناه رجوع إلى الوراء. كأنها هي تلك العرائس القادمة إلينا من خارج تاريخنا ضيفاً يؤنس غربتنا. فإذا كانت العولمة حتمية تاريخية، فالنهوض بشروط لتدبيرها هو مطلب تاريخي اليوم. في النهاية سنجدنا بين منظورين عولميّين: منظور يسعى لابتلاع العالم في سياسة احتكارية تسليعية، ومنظور لا يزال يعمل على حماية سيادة المعنى الجميل للإنسان. من هنا يبدأ النزاع.

وإذا كان المدافعون عن العولمة بهذا المعنى لا يستندون إلى قِيَم حقيقية غير قيم السوق التي راقهم ابتلاع قِيَم الإنسان، فإن المعارضين لم يرتكزوا على شيء في رفض سياساتها أكثر من ارتكازهم على القِيَم. إن مشكلة العولمة بدت في نهاية المطاف مشكلة قِيَم وأخلاق كيف ولك أن تتصوّر حينما يتعولم العلم والتربية والجامعة، كيف يا ترى سيكون مآل الإنسان. فهي في نظر البعض مراوغة وفي نظر آخر فخ من الفخاخ واعتداء وأكاذيب. وما دامت العولمة وُلِدت في بيت السوق وكنف الليبرالية المتوحشة، فإن لم تخرج من هذا الكوخ المظلم لن تكون إلّا متوحشة. فإذا أحاطت بها منذ البداية زناراً من الخدع والأكاذيب، فهل يا ترى سينعم نظامنا التربوي وجامعاتنا بمدلول حقيقي للصدق؟ إن العولمة تنذر بضرب من التجويف الخطير للأخلاق داخل الجامعة ما دامت العولمة لن تجد دون الجامعة مجالاً ضامناً لصيرورتها؛ أي حاجتها لنظام تربوي يعزّز انتصاراتها التاريخية على السياسات الاجتماعية، تلك السياسات التي تقوم على مطلب التخليق كضامن للاجتماع. وهذا التخليق لا يمكن أن تستغني عنه الجامعة وإلّا تحوّلت بفعل الاكتساح العولمي المتوحّش إلى مقاولة لإنتاج التجويف الأعظم لأخلاقيات ما بعد

الإيكونوميكوس، أو ما أحب أن أصطلح عليه الكائن الأنطو- ميتريك (Anto - metrique).

لم يكن مبالغاً فيه حينما اختار كلّ من جيرالد بوكسبرغر وهارولد كليمنتا لكتابهما المناهض للسياسات العولمية عنوان: «الكذبات العشر للعولمة». فكلّ ما تعد به العولمة كذب في كذب. بل يكاد الكذب يكون استراتيجيتها؛ لذا، وجب أن تسعى العولمة لتكريس ثقافة القبول بالكذب متى أصبح واقعاً مفروضاً. فإذا كانت العولمة غير آبهة بالعدالة الاجتماعية، فماذا ننتظر من درس الاقتصاد السياسي في جامعاتنا، لا سيما حين تكون أجندتها خاضعة للتمويل الخاص لهيئات تشبه في سياساتها ما تحدّده معاهدة «نافطا» مثلاً.

إلى ذلك، يجب أن نحذر ونحن نقترب من جملة التحدّيات التي يفرضها مفهوم العولمة وواقعها. ولست أرفض أن أشاطر أولئك الذين يزعجهم هذا الاستعمال الساذج لمفهوم العولمة قصد تهييج الرأي العام. ولا شكّ في أن تحديد المفهوم مسألة رئيسة في مهام كلّ باحث عن الحقيقة؛ لأن حتمية تحوّل المعرفة إلى تطبيق يفرض عليها أن تكون بمقدار ما يسمح به الواقع. والحقيقة أنه في جملة ما يوجد في خطابات الكثير من خصوم العولمة ما يتعدّى واقعها. وذلك شرط كافٍ لجعلها فزّاعة، وليكرّس من خلالها شكلاً من العولمفوبيا. ومثال على هذا التعاطي الخاطىء اعتبار العولمة مؤامرة. أقول ذلك ولست راضياً على السياسات التي تستقوي بمكتسبات العولمة لتكريس الفوارق والظلم الاجتماعيين. لكنني فوجئت مرّات عديدة بأن بعضهم اعتبر ما كتبته عن العولمة يقع في خانة أولئك الذين اعتبروها مؤامرة. وهذا الاختزال مرفوض؛ لأنه هو نفسه يقع في أحكام القيمة التي تكتفي بالقوالب ولا تقرأ مقاصد المكتوب. والحق أن العولمة، من حيث هي طفرة عظيمة في العالم الرقمي

ووسائل الاتصال، وما كان لذلك من آثار مباشرة وغير مباشرة على أنماط الإنتاج والتبادل، والاستهلاك، والسياسات، والحروب، والثقافات. . . هذه العولمة هو أمر حتمي لا رجعة فيه. لكن النقاش هنا له صلة بجملة الخيارات والسياسات التي تسعى، عبر شكل من أشكال التوظيف والتدليج لمكتسبات العولمة، إلى إحياء نهج في الاستغلال هو أقدم من ميلاد العولمة نفسها. إنها التدفق الوحشي للسياسات الرأسمالية في غياب وتآكل ما تبقّى من سياسات اجتماعية. غير أنّ توجيه المسؤولية في خراب العالم إلى العولمة هو ضرب من المجاز نقصد به تلك المشاريع التي تهدف إلى امتلاك وسائل العولمة لتدمير مكتسبات الحضارة الانسانية. ولا وجود اليوم لمن لم ينخرط في عالم الرقميّات. فالرأسمالية تعولمت بقدر تعولم خصومها.. وخطاب الديمقراطيات تعولم بقدر تعولم خطاب الإرهاب.. الدين والعلمانية والمؤسسات الخيرية والمافيات والخير والشر ... كل هذا تعولم بأشكال مختلفة، لكن المقصود هنا أن من كان يوما يمتلك وسائل الضغط والتأثير والإنتاج، هو من يملك تحويل مكتسبات العولمة إلى نقمة على حياة البشر. وبينما كان يُفترض أن تأتي العولمة بمزيد من العدالة الاجتماعية، وفّرت مناخاً مناسباً للاحتكار ولضرب من التوزيع الواهم للثقافات. إن أكثر أشكال الزيف والأوهام والمعارف المتردّية والهزيلة عرفت طريقها إلى أذهان الجيل الجديد، وهي اليوم تصنع منه كائنات خفيفة المحتوى، تتعاطى مع المعارف تعاطيها مع الأكلات الخفيفة السريعة التحضير. وعليه، فإن التأثير الأخطر الذي ينتظر النظام التربوي وطلّاب العلوم في المدارس والجامعات، هو المنزلق اللّاأخلاقي لعولمة السوق الكاسحة لعالم الأشياء ورموز الثقافات.

وبما أن العولمة تكرّس الفوارق القووية، بحسب التفاوت في

الاقتدار التقني، فإنها تؤمّن الطريق الملكي لتأثير أمثل على مختلف الثقافات الأخرى. فالذي ينتج المعرفة يسيطر على وسائلها التقنية ويتفوّق في استغلال وسائل الاتصال المتطوّرة، يمكنه أن يهيمن على مختلف الثقافات التي ما زالت في طور الاستهلاك السلبي للمعرفة والانفعال والتبعيّة للأجنبي. هذا أمر لم يعد يخفى على أحد، منذ بات واضحاً أن التهديد الثقافي الأميركي يطاول السياسات الثقافية الأوروبية نفسها لا سيما فرنسا الشديدة الاعتداد بثقافتها في المحيط الأوروبي. إن الثقافة هي خزان طبيعي لأخلاقيات المجتمعات، فالصراع بين الثقافات هو في الحقيقة صراع بين قِيَم مختلفة في حالة احتكاك وتناقض وصدام. وأن يكون ثمة تأثير للثقافة الأميركية على ثقافات تقع في مجالات التبعية والتخلّف والفقر، إنما ذلك يعني تأثير القِيَم والأخلاق الأميركية على تلك الثقافات ومحاولة ترويضها والتحكم بها، وهو الأمر الذي لا يقوم إلّا بفتح النظام التربوي والتعليمي لمسلسل التغييرات والتعديلات التي تُفرض فرضاً على مجالنا التربوي بفعل الضغط والرغبة في تحقيق اندماج النُظُم التعليمية والتربوية مع مسارات القِيَم الأميركية، مسارات تجعل القِيَم الوحيدة الجديرة بالبقاء: تسهيل قواعد المبادلات التجارية، وتحويل الأخلاق الإنسانية في النظم التربوية كافة إلى أخلاق محض تجارية. إننا لا نتوقف عن الدعوة إلى إحداث تغييرات في النظام التعليمي والتربوي في عالمنا، لكن مثل التغييرات التي طالبت بها بعض الجهات في حق برامج التعليم في العالم العربي والإسلامي، لم تطرح في السياق التاريخي ولا ضمن المقاصد النبيلة لرسالة الإصلاح والتغيير. وإحدى أهم شروطها أن لا تفرض في أزمنة الحرب وفي سياق علاقات دولية مرتبكة، وفي إطار الإملاء والفرض بالقسر والقوة، ناهيك عن أن لا سياسة تغييرية ناجحة لمثل هذه البرامج إن لم تنطلق من جدل المخاض الداخلي، وإجماعات

المعنيين بأمر الإصلاح، وضمن سياسة فكرية تنتج وتدرس وتصان وتحضر في المطبخ المحلّي وبعقول محلّية ولمقاصد محلية. إن الخاصيّة الأساسية لأخلاق العولمة بوصفها أخلاقاً أميركية، أنها أخلاق تقوم على افتعال نسيان التاريخ وجعل المنفعة ـ وهي هنا لا تتعدّى القِيَم التبادلية والربح المادي والخسارة ومراكمة الرأسمال ـ مقصد المقاصد. وبالتأكيد إن المنفعة التجارية عندما تصبح مقصداً أعلى، فحتى مع تسليمنا بأن الإحساس بمتعة الربح تثيره غريزة إنسانية عامة، فهذا لا يمكنه أن يشكل مشتركاً إنسانياً يؤسّس للسلام العالمي ونبل الحضارة الانسانية. إننا لا نبحث عن المشترك الإنساني في أكثر غرائز البشر دفعاً نحو التدمير، بل المشترك يكمن في الطبيعة الثانية لبني البشر؛ أي في السموَّ الأخلاقي المرتهن لفعل التسامي والتسامح، وهما غير منسجمين مع غريزة تسليع القِيَم. وعندما تصبح المقاصد نفعية بالمدلول الضيّق للمنفعة ـ المنفعة التجارية البحتة ـ فإن مقاصد البشر لن تلتقي هنا، إلّا بأن تتنازل كل ثقافة عن هذا المقصد غلباً، وتسلم به للأقوى. فاتحاد المقاصد بهذا المعنى هو تزاحم بينها لا ينحلّ إلّا بالحرب والدمار، وها هنا خطورة الأخلاق العولمية المؤمركة حينما تصبح نموذجاً حاكماً على النُظُم التربوية في العالم.

من المفيد يالقول هنا إنّ قيمة القِيَم في النظام التربوي العولمي هو إشراك الأجيال الحضارية القادمة في الإحساس بأهميّة تسليع المنفعة، ومركنة القيم ـ وطبعاً كلّ بحسبه في نظام عولمي ممركز تتقاسم فيه الثقافات المنفعة والاستهلاك بلا عدالة، بل على الضعفاء أن يكفّوا عن المطالبة بالعدالة؛ لأن هذه الأخيرة هي من مثل النظام الأخلاقي القديم الذي كفرت به الولايات المتحدة الأميركية منذ حوّلت العالم الجديد إلى مجال للسباق كما يحكي الفيلم الأميركي

الذي يقوم ببطولته طوم كروز، وليس لهم إلا أن يحلموا من دون انقطاع فهذا تتيحه الديمقراطية الجزافية الأميركية مع عالم الثقافات؛ ليس لأن الحلم قد يستعصي على أدوات كشف الكذب ولمَّ لا كشف الحلم، بل لأن أحلام البؤساء التعويضية ظلّت دائماً هي الدافع الأكبر الذي يمنحهم إرادة البقاء وتكثيف العمل، فهي قوة إضافية أفادت منها الرأسمالية منذ قرون خلت: عليهم أن يطمحوا لأن يكونوا أغنياء ليضاعفوا العمل.. وعليهم أن لا ينجحوا في ذلك حتى لا يبرحوا ميادين الشغل.

ولا بدّ من القول إنّ النظام التربوي والأخلاقي العولمي يفرض بالتأكيد نوعاً من التهميش وربما الاستغناء عن كثير من المعارف والتخصّصات التي لا تساهم في سياسة إذكاء روح التشبّث بقِيَم المنفعة وتسليع المعرفة. وهنا نتساءل: ماذا سيكون مصير الدراسات التاريخية، وهي وحدها الدراسات التي تصل بين الأجيال وتربط العقل الحديث بالقديم، وتساهم بشكل مباشر وغير مباشر في حماية القِيَم الإنسانية من الاندثار في عالم حديث راهن على فلسفة وسياسة النسيان؟ إن المدخل لتقويض الأخلاق يتمّ بواسطة تكريس ثقافة تسخر من التاريخ والهوية، وتقوم على سياسة معرفية نقيضة تعمل على محو الجذور وقلب تخارجات الزمن التاريخي، صناعة تاريخ مستقبلي كتعويض عن فقر الامتداد التاريخي.

ليس الحديث هنا عن مجمل تأثير العولمة على النظام التربوي. فهذا بديهي، بل نحن هنا بصدد التركيز على تأثير العولمي على أخلاق الجامعة.

إن الاتجاه العام للسياسة العولمية التي تتحدّد وتتأطّر بمقتضيات السوق وتحوّلاتها، يفرض شكلاً من التجويف القِيَمي الذي يسهّل حركة تسويق القِيَم اللّازمة لعملية الانتاج والتسويق والاستهلاك. وإذا

كان ذلك هو منشأ السياسة العولمية، ومنتهى ما تطلبه من القطيع البشري العولمي، فإن ذلك لن يتمّ إلّا برفع الممانعة التي تتيحها الأخلاق، وذلك ليس استغناء عنها بل بوجود بديل قِيَمي قوامه الفوضى الخلّاقة التي تتحرّك من تحتها المعايير مثل الرمال المتحرّكة التي تبتلع كلّ من يقف عليها.

من المهم الإشارة إلى أن العولمة تسعى إلى القضاء على كل ما من شأنه إعاقة الرساميل من كثافة وسرعة الحركة، أو إعاقة أي شكل من أشكال الإنتاج ذي المردودية الخيالية، ليس لها مشكلة مع الأخلاق العامة والتقاليد متى ضمن استقالتها وحيادها، أي قدراً من تجويفها الضروري الذي يسلبها قوة التأثير السلبي على التجارة والاستهلاك. والواقع أنه ينبغي أن توجد لدينا أخلاق بدون أسوار؛ لأن الأخلاق المطلوبة عولمياً ليست حرماً ممتنعاً عن الاختراق، بل على هذه الأخيرة أن تهيّئ نفسها لتدخّلات مكثفة حسب قانون العرض والطلب، وما عداه ليس ثمة مشكلة للعولمة مع حجاب المرأة المسلمة، ولا مع غثرة العربي ساكن الصحراء. لكنها مشكلة مع نمط الاستهلاك المحدود والبطيء ومجمل الثقافة التي تجعل من الاستهلاك ضرورة حيوية وليس حاجة يمليها ما سمّاه بودريار بثقافة القمامة؛ الاستهلاك كمحدد للهوية الاجتماعية. إلى ذلك، تسعى العولمة إلى تسليع ورسملة كل نشاط مادي ورمزي بشري، وهو الأمر نفسه الذي تريد إجراءه على القِيَم؛ أي كيف تستطيع أن تستثمر القيم في الرفع من مستوى الإنتاج والاستهلاك؟ إنها تقبل أن تضم إليها الثقافات والمجتمعات كافة حتى لا يبقى هناك هامش للعزلة، لكنها تقبل ذلك بعد ضمان انصهار هذه الثقافات في ثقافة استهلاكية مشتركة ولاقتصاد سياسي مشترك، لنقل هو ذلك النمط الهجين الذي يراد له أن يصبح ثقافة العالم: طريقة الحياة الأميركية!

فما من نشاط يمارسه الانسان في المجتمع العولمي إلّا ووجب أن تكون له قيمة مضافة على صعيد تعاظم الرأسمال العولمي.

ونقول أيضاً إنّ القِيَم تقع بعد الانتاج، فهي تتحرّك بحركته صعوداً ونزولا، وجودا وعدما. إنّها أخلاق بلا مضمون إنساني، بقدرما هي أخلاق تنظم علاقة الكائن بالأشياء التي وجب أن تحقّق هيمنتها الكاملة عليه. ولنتصوّر هذا الشكل من الأخلاق لو أتيح للسياسة العولمية أن تنجح في مطالبها، سنكون لا محالة أمام أكبر حالة من التجويف الأخلاقي بامتياز!

تجويف القِيَم

نقصد بالتجويف الأخلاقي الذي تعد به العولمة شكلاً من الأخلاق الفارغة من أي مضمون إنساني، وليس لها من هذه الهوية سوى القوقعة. يجب على الكائن العولمي أن يدّرب عقله ووجدانه على أن لا يفي بأي مبدأ أخلاقي على طول الخط. وثمة تحولات دراماتيكية تحدث تباعا أو بين الفينة والأخرى تشكّل مصدراً لقيم جديدة. لا وجود للصدمة بل على الكائن العولمي أن يخضع لأقصى التدجين، ويكون في وضع الـ«الداندي» المسلوب الإحساس بالدهشة. ليست الأخلاق العولمية هي محاولة إنسانية لتدبير عالم الأشياء، بل هي محاولة من نظام الأشياء لتدبير سلوك الإنسان. إنها قِيَم فاقدة للدفء والمعنى والجمال. إنها مجرد امتثال إكراهي بلا باعثية ذوقية. انقلاب العلاقة وانقلاب المعايير هي السمة الرئيسة لتجويف القِيَم، وهو شكل لا يمكن استيعابه من وجهة نظر الأخلاق العامة، بل ليس له إلا أن يسلك درب الأخلاق المهنية، فوحدها تقبل بهذا النمط من الانقلاب.

عولمة التجويف

في الواقع لا ينتهي ليس الأمر عند حدود تجويف القيم، وهو حتمية السياسة العولمية الراهنة ـ حيث سترقى العولمة بالمضمون الأخلاقي النيوليبرالي إلى أوجه ـ بل ستسعى إلى عولمة التجويف الاخلاقي عبر وسائطها وآلياتها في التعميم.، هذا يقتضي جملة تدابير لا تقف فقط عند بعث الفوضى الخلّاقة التي سيعقبها إرساء الّلون الأخلاقي المناسب لديناميات السوق وثقافة الاستهلاك التابعة له، بل هي ستعتمد كل الوسائل وتستغل شتّى الفرص لتحقيق هذا المطلب التاريخي للسياسة العولمية.

لا شكّ في أن هناك ما تعد به العولمة من إمكانات مهمة للارتقاء بالتعليم إلى أرقى مستوياته، متى خضعت لسياسة بديلة خارج توجيه السياسة العولمية الراهنة. ولعلّ أبرز ما أفرزته عولمة التربية في وجهها الإجرائي الإيجابي، يتمثّل في إتفاقية «بولوني» في 1999م للتعليم العالي في الدول الأوروبية، والتي اشتملت على مجموعة من البنود تهدف إلى إيجاد تكتل أوروبي في مجال التعليم العالي يتم بموجبه تسهيل انتقال الطلاب وأعضاء هيئات التدريس، وتوحيد أنظمة القبول والدرجات العلمية ومعايير التقييم، وإدراج اللغة الأجنبية والكمبيوتر ضمن المقررات الإلزامية. وهذا تحديداً هو الوجه الشكلي والآلي للعولمة؛ حيث تصبح هي في ذاتها وسيلة خطرة متى وضعت هذه الإمكانات في يد سياسات جارفة لكلّ القِيَم الحقيقية خارج نطاق التجويف الأخلاقي الذي تسعى السياسات العولمية إلى تكريسه وعولمته.

خطر أخلاق العولمة على الجامعة

ومن المفيد القول إنّ والجامعة ستكون حتماً مرصودة بشكل

استثنائي باعتبارها المؤسسة المعنية ببناء القدرات والكفاءات وتخريج النخب. وسيعاد إنشاء واقعها الافتراضي عبر تقنية الصورة والإعلان تماما كما هو شأن كل منشأة منتجة للسلع والخدمات، مع اقتحام حرم النظام التربوي بسياسة الخصخصة، والتأثير في جودة التعليم بصورة يغدو فيها رهناً لقانون العرض والطلب. وسيكون نصيب التجويف الأخلاقي حصة الأسد في هذا الاهتمام، لتتحول الجامعة إلى قلعة للدفاع عن أخلاق التجويف العولمي ومجالاً نموذجياً لانقلاب وسائل وغايات النظام التربوي وليتحول العلم برسم العولمة إلى ما يشبه نمط تحضير أطباق الهمبرغر، كما يجب في السياق نفسه أن تتحوّل الأخلاق إلى محض لياقة للسلوك التجاري. وثمة مؤشّرات على هذا النوع من التدهور الأخلاقي للجامعة، بدءاً من شيوع ثقافة الغش والكذب والتزوير، وانتهاء بالجريمة من نوع القتل والاغتصاب وما إليها من أنواع الجرائم التي ظلّت الجامعة محصّنة من خطرها. من هنا، فإن ردم السور بين الحرم الجامعي وباقي مواقع شيوع الانحراف الأخلاقي، هو الجائزة التي ستنتهي عندها حتماً حركة التدمير الأخلاقي للجامعة، ما يعني أن ما أصبح يميّز الجامعة عن الفضاء الخارجي هو التلقّي الوظيفي للعلم المهني وفق أخلاق مهنية محضة؛ أي بوصفها مانحة لشهادات مهنية ليس إلّا. وهذا الخطر العولمي على الجامعة يتحقّق عبر تدابير نذكر فيها:

سياسة استتباع الجامعة لإكراهات السوق

إن الأخلاق الجامعية وجب عليها منذ الآن أن تساوق أخلاق السوق، فليست العلم هدفاً نهائياً، بل هو عرض تابع لجوهر السوق ومقتضيات العرض والطلب. إن استشعار خطر العولمة، أو على الأقل وجوب البحث في ما قد يؤدي إليه هذا التحوّل العولمي على

عملية التعليم بشكل عام، ليس حكراً على المناهضين للعولمة فحسب، بل إن ثمة من يشاركهم أيضاً هذا القدر من التوجّس حتى من داخل المنظومة الغربية، وحتى في حدود تأثيرها على الجودة والمردودية ـ حينما تصبح الجودة في التعليم هي الهدف الأسمى والنهائي للعملية التربوية ـ كما ذهب ديل روزيرو. الذي عبّر عن المأزق من خلال قراءته التركيبية لجملة أعمال ترصد تأثير العولمة في النظام التربوي على دور معاهدة دول شمال أميركا للتجارة الحرة (NAFTA)، والاتحاد الأوروبي (EU)، والتعاون الاقتصادي الآسيوي (ABEC)، في التحكم في سياسة الرأس المال العالمي، وقوى العولمة والمؤثّرة في تشكيل السياسات التعليمية.

ويورد روزيرو مثالاً صارخاً تطرق إليه كل من ديل وروبرسون عام 2002 في مقالتهما «التأثيرات المختلفة للمنظمات الإقليمية في ظلّ عولمة التعليم». ويكتب في هذا المجال: «فمن خلال دراستهما لمعاهدة دول شمال أميركا للتجارة الحرة، وتأثيرها على التعليم، يلاحظان أن إستراتيجيتها تستخدم التجارة الحرة لتوسيع نطاقها لتشمل احتياطي الموارد التي كانت تحت سيطرة القطاع العام، عبر تكتيكات بناء معاهدات تجارية ملزمة مرتبطة بإجراءات مثل «إجراءات حل النزاع»، ويلاحظان بشكل أساسي أن مستوى هذا التأثير على السياسات التعليمية القومية على الدول الأعضاء يتجاوز الاستقلالية ليمسّ السيادة، فمعاهدة دول شمال أميركا للتجارة الحرة تحدّد للدول الأعضاء المجالات التي يمكنها أن تقرّر السياسات فيها من دون أن تأتي على ذكر الكيفية التي سيتم فيها استخدام ما تبقى من السيادة.

ويشرح الباحثان أنه على الرغم من أن معاهدة دول شمال أميركا لا تتطرق بشكل مباشر إلى التعليم، فإن للدول استقلالية محدودة في

إدارة المدارس، وهي معرضة لفقدان السيطرة في حالة عدم تطبيق قواعد هذه المعاهدة. ويقدّمان برهاناً على ذلك الأزمات التي تواجهها دول شمال أميركا في مجال التعليم العالي: «تعتبر الجامعات مواقع قوة في مجالات البحث والتطوير في المنطقة، وهي بدورها قادرة على الإسهام في التطوّر الاقتصادي على الصعيد العالمي؛ لذا فهي مواقع استثمار في مجالَي البحث والتطوير، وجميع أعضاء معاهدة دول شمال أميركا، وبخاصة المكسيك، بسبب اختلاف مستويات مصادرها وتنوّعها، معرّضة لاحتمال مواجهة أزمة إدارة جامعتها في الوقت الذي تمّ فيه فتحها أمام الاستثمارات الخاصة، فيما تصبح هذه الجامعات عاجزة عن إدارة نشاطاتها الخاصة»[1]

ويستطرد ديل وروبرتسون قائلَين أنَّ مثل هذا الخلط في الصلاحيات ضمن القطاع الجامعي، وبخاصة عندما يرتبط ذلك بموضوعة الملكية الفكرية، فإنه سوف يقلّل من استقلالية الجامعات، ويجعلها مجالاً للمنافسات التجارية بدلاً من منارات استنارة[2].

وتعتبر المنظمات والهيئات المذكورة مثل نافطا، هي النموذج المراد تعميمه باسم العولمة، وهي تؤكد من خلال بنودها أن كل شيء ممكن ولا وجود لقطاع صامد في وجه سياسة الاستثمار و«المولنة» والخصخصة بشروط مجحفة بالقطاع العام.

وغنيّ عن القول إنّ الحرم الجامعي لن يظلّ محروساً من تسرّب ثقافة الاستهلاك وتأثير الإعلان على سلوك واختيارات الطالب

---

(1) ديل روزيرو: العولمة وتأثيرها على التعليم ـ اللغة، القراءة، الكتابة، التكنولوجيا ـ، ترجمة: فضل جبران، مراجعة وتدقيق: كفاح الفني.

(2) المصدر السابق.

والجسم الجامعي برّمته. وإن ستتباع الجامعة لغريزة الاقتصاد السياسي واحدة من مظاهر التأثير السلبي المحتملة للسياسة العولمية على النظام التربوي. وسيكون حتمياً من باب الملازمة أن تشهد الجامعة اختراقاً فوضوياً لثقافة الاستهلاك وستتحوّل كغيرها من المؤسسات في ظلّ النمط النيوليبرالي إلى جزء من آلية الاستلاب الذي يفوق كونه استلاباً في النمط القيمي الحصري للعولمة الجارف للهويات الثقافية والقومية، بل سنجدنا أمام شكل خطير منه، هو استلاب جارف للهوية الانسانية، يشكل أوج الاستيلاب البضاعي. فهل بإمكاننا إيجاد صورة حقيقية عن الطالب المفترض في جامعة تعاني اجتياحاً عولميا واستلاباً من الطراز المذكور؟

أجل، سنجد صورة أقل دراماتيكية ـ لأنها صورة سابقة على ظهور العولمة، لكنها تجد دلالتها المكثفة في فوضاها العارمة ـ صورة لنموذج طالب جعل من الجامعة والعلم مجرّد مطيّة لتحقيق أرقى أشكال متعة الحياة. وليس في وسعه هنا أن يستقيل أخلاقياً، بل يصل الأمر إلى تدمير النفس وتأبين القِيَم لتحقيق الرغبة. إن وسائط ومرجعيات التلقّي العولمي متعدّدة وتكاد توجد بكثافة في كل مكان إنه هدير من التسويق والاعلان وسحر الصورة ورمزيتها التي تخترق كلّ زمان ومكان، في البيت وخارجه، في الليل والنهار. دعني أعبر عن ذلك كالتالي: الإعلان لا ينام، الإعلان لا يقيم. وهنا حينما يعاد إنتاج الطالب بوصفه مستهلكاً مفترضاً وحينما يضيق خياله بثقافة الاستهلاك، فإنه حتماً لن يجد في الجامعة معمداً للتطهّر من ثقل صناعة الخيال الدؤوبة. حينئذٍ تكون الجامعة فضاء للأحلام الفاوستية، ومن ثم فضاء للإحباط وخيبات الأمل. والصورة النموذجية التي أوردها جان بودريار في حديثه عن مجتمع الاستهلاك، على قِدَمها، تعدّ إخراجاً جديداً لميثولوجيا فاوست.

لكنها الآن تتعلّق «بطالب براغ» وهي موضوع فيلم سينمائي صامت أنجز في الثلاثينيات من القرن المنصرم. وهذا الأمر يشجّع على إعادة إخراج القصة نفسها وفق شروط المجتمع العولمي وإكراهاته.

وقصة الفيلم تتعلق بطالب وُجِد في وضعية بائسة، طالب فقير لكنه حالم ومتطلع. بعد رجوعه إلى البيت، وبعد علوق صورة المرأة من المجتمع الراقي التي شاركت في حملة الصيد التي رمقها لكنه عجز عن الوصول إليها ـ كانت امرأة غنية ـ ما فتئ الطالب يستدعي بشكل مكرور أحلامه وحاجته. يمثل أمامه الشيطان في غرفته البائسة، بضعة كتب ومرآة في قامة رجل. يعرض الشيطان صفقة على الطالب: قطعة ذهب عوض أن يقتني صورته من المرآة. تمت الصفقة، واغتنى الطالب بشكل خيالي، لكن المشكلة ستبدأ حينما يصبح ظلّه أو لنقل صورته المشتراة تلاحقه في كل مكان، وتسبّبت له إزعاجاً آخره حينما سبقته صورته ـ الشيطان ـ إلى الشخص الذي كان من المفترض مسامحته، ليقتله، فيحرج الطالب، ويختفي تماماً، ويخسر كلّ علاقاته وحضوره الاجتماعي، وتستمر الأمور، إلى أن يتمكّن من قتل صورته تلك حينما صادفها في البيت، ليقتل نفسه الحقيقية.

القصة بالموجز تحمل دلالات عميقة، وهي وإن كانت تستدعي واحدة من الميثولوجيات المؤسّسة للخيال الغربي الحديث، إلّا أنها تجد معناها الكامل في ظلّ العولمة. وقبل الحديث عن الدلالة العولمية لحادثة «طالب براغ» وانعكاساتها الأخلاقية، لا بد من أن نتعرف على بعض من تعليقات بودريار على الحكاية المأساوية تلك:

- الذهب هنا الذي قدمه الشيطان، يوجد في مركز الاستلاب؛ أي منطق البضاعة والقيمة التبادلية.
- المنطق الذي أتبَّعه طالب براغ ضيّق جداً، ومفاده أنه لم يفعل سوى أن باع صورته أي جزءاً منه، في حين أكدت المأساة

أن ذلك انتهى به إلى الموت. وعليه، يتأكد أن لا يوجد شيء استلب منا يخرج عنا إلى عالم خارجي. الاستلاب يذهب حسب بودريار إلى أبعد من ذلك. إن الجزء الهارب منا لا نكاد نهرب منه، والشيء الذي تشكله صورتنا أو ظلّنا سينتقم لا محالة، فالقسم المشترى والمنسي منا لا يزال نحن أو شبحاً منا يلاحقنا في كلّ مكان وينتقم منا.

- الأهم هنا هو البرهنة الدراماتيكية على أن الشخص المستلب ليس شخصاً ناقصاً أو فقيراً، بل هو شخص متحوّل إلى شرّ وإلى عدّو من ذاته ضد نفسه. في الاستلاب هناك القوى الحية المموضعة للكائن الذي يتبدّل في كل لحظة في نفسه وحسب نفسه، وتؤدّي به إلى الموت.
- المنطق الموضوعي الذي كوّنه طالب براغ عن الاستلاب يؤكّد على أن لا مخرج من الاستلاب إلا بالموت. كل محاولة مثالية لإيجاد مخرج منه هي فاشلة لا محالة، إذ لا يمكن تجاوزه. إنه يشكل بنية المتاجرة مع الشيطان. إنه بالأحرى بنية المجتمع البضاعي.
- طالب براغ هو صورة مميزة عن مسارات الاستلاب[1].

ولا تخفى أهمية الملاحظات التي أبداها بودريار بخصوص حكاية طالب براغ فهو يربط بين كلّ أشكال الاستلاب التي جعلها لازمة للمجتمع البضاعي والصناعي والاستهلاكي، وفي نهاية الأمر هي الحتمية الدراماتيكية للمتاجرة مع الشيطان، وأنه ليس من مخرج للاستلاب سوى الموت. تقدم لنا هذه الصورة ـ إن نحن أحسنا

---

(1) j. baudrillard: la societe de consommation editions de noel, 1970 p: 3OO - 307.

إعادت إخراجها في ضوء أخلاق الجامعة ـ العالم الافتراضي لمصير الطالب والجامعة والنظام التربوي في ظلّ العولمة. لقد استدعت قصة «طالب براغ» مضمونها من ميثولوجيا حبكت فصولها الأولى في القرون الوسطى، لكنها أصبحت واقعاً اليوم بكل دلالاتها التي وجد مضمونها في مختلف الثقافات: خطر المتاجرة مع الشيطان. فالشيطان في متاجرته مخادع ويسعى لأن يشتري منك صورتك أو بالأحرى ذاتك ليصنع بك مصير طالب براغ، الأمر الذي أحب أن أضيفه إلى ذلك هو أن العولمة تتيح هذا الشكل من المتاجرة عبر شيطان الضغط اليومي والتوجيه الدؤوب للإعلان. فصورتنا تتشكل من خلال ما ينتجه الإعلان؛ الإعلان هنا صناعة تتقوم بها هوية الكائن الإنتوميتري كما وصفته دائماً. كناية عن إنسان مستلب بالكامل. وإذا كانت مسيرة الاستلاب بدأت منذ الثورة الصناعية، فإن العولمة لا تشكّل مرحلة من مراحل هذه السيرورة الاستلابية، بل هي تمثّل لحظة الاستحقاق الكبرى؛ أي إعلان موت الإنسان بحثاً عن الحياة والمعنى والتحرّر من لعنة الاستلاب. باعتباره مسخاً وموتاً وانهياراً أخلاقياً. الأمر هنا لا يتعلق بطالب براغ الحالم بل بأمواج طلابية حالمة، وبجامعة لم تعد تدرك أهمية الدور الذي تلعبه الأخلاق فيها وهو دور إنقاذ وتحصين الطالب من الوقوع في شراك المتاجرة مع الشيطان لقاء موت محتوم.

التفكيك بين التعليم والتربية

يتبيّن ممّا تقدّم أنّ أحد أهداف العولمة وآثارها على التعليم، هو العمل على إفراغ الحرم الجامعي من مظاهر الأخلاق العامة. وهذا أمر طبيعي حيث لا يراد للأخلاق أن تظلّ خارج رقابة منطق السوق، بل تسعى العولمة إلى إعادة إنتاج أخلاق جديدة، وإنجاز القطيعة ليس فقط مع أنماط الأخلاقيات العامة، بل القطيعة هذه

المرة تتعلّق بالمرجعيات التقليدية للأخلاق العامة. فالإنسان ليس له الحق في استلهام أخلاقه من الدين والتراث الأخلاقي للنوع أو الفطرة أو التقاليد، بل الأخلاق تتحدّد ويعاد تحديدها دورياً بحسب مقتضى الاستهلاك وثقافته. أما الإعلان، فهو الوسيلة التي تنتظم بها الأشياء في عالمنا، وهو وحده الجدير بوضع محددات لأخلاقنا. إنه المرجعية العليا لأخلاق العولمة، والمدرسة المتحرّكة بلا حدود.

الاستهلاك التعليمي

لن يعود التعليم مطلباً إنسانياً وأخلاقياً تتساوى فيه الفرص بعدما كان متاحاً للجميع وإجبارياً في المراحل الأولى. فمثل سائر القطاعات الأخرى تسعى العولمة للتحرّش بالمجال التربوي والجامعات عبر سياسة «المولنة» والخصخصة، وسيلتها لفرض قناعاتها وسياساتها وإستراتيجياتها على قطاع التربية والتعليم. وهو الأمر الذي حذّرت منه جهات وهيئات مهمة استشرفت خطر تسرّب السياسة العولمية إلى هذا القطاع. وفي هذا الصدد أكدت «المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، أن قطاعي التربية والصحة من المرافق العمومية التي يجب أن لا يطالها منطقا الربح والسوق؛ لذلك أخضعت اتفاقيات المنظمة العالمية للتجارة والخدمات (GATS) هذين القطاعين للخصخصة، وتلفق منظمة «الالكسو» الانتباه الى خطورة هذه الخصخصة وتحويل الأدوات التربوية والصحية الى جملة من البضائع تتحكم فيها قوانين العرض والطلب، جاعله من الربح الهدف المنشود عوضا عن مساعدة البشرية للقضاء على الجهل»[1].

---

(1) فلاح القريشي، جريدة «الصباح» (العراقية) ـ 2 ـ 6 ـ 2007.

وعلى الرغم من وجود هذه المخاطر الكبيرة التي تتهدد الجامعة، وتنتهك أخلاقها لصالح أخلاق السوق، فإن هذا لا يخفي واقع نشأة الصورة الأخرى الممانعة للأولى، وهي أيضاً تسعى لتصبح السياسة العولمية البديلة المناهضة للسياسة العولمية التقليدية. وليس في وسع الحركة المناهضة للعولمة أن تحقّق مشروعها، إلّا إذا تحوّلت إلى حركة عولمية مضادة. هكذا، فإن الحديث عن سياسة عولمية خطرة في مجال التجارة والثقافة والتعليم لا يعني أن المطلوب بديل عنها غير عولمي. ومن المهم القول هنا أنّ الاصطلاح أحياناً يكون قاصراً وينتج معنى مغلوطاً يجعل البعض يرى في الاعتراض على السياسة العولمية دعوة للرجوع بالعالم إلى الوراء. غير أنّ عالمنا يشهد صحوة ضد استبداد السوق، وقدرة احتجاجية على المطالبة بالعدالة الاجتماعية. وليس المطلوب سوى البحث عن بديل عولمي يستدعي إمكانات العولمة في تعميم أخلاقيات الإنسان ومواجهة أخلاقيات السوق. إنه جدل عولمتين: إحداهما إحياء أكثر فتكاً للميركونتيلية والنزعة الداروينية في الاقتصاد، والأخرى عولمة إنسانية تتشبّث بالحق التاريخي في العدالة الاجتماعية، واحترام الثقافات وتخليق السياسات.

وممّا لا شكّ فيه أنّ للنضالات التي يخوضها مناهضو السياسات العولمية مغزى عميقاً وجب التوقّف عند ملامحه وحتى شعاراته التي قد تبدو، أحيانا بفعل الازدراء اللّامسؤول للإعلام العولمي المضاد، مجرّد شعارات انفعالية تعبوية تحمل آثار الديماغوجية اليساروية أو الرجعية. إن التيار المناهض للسياسات العولمية ينسج خطوطه عبر الجامعات ومؤسسات المجتمع المدني، وهو في الواقع يرمي إلى عولمة نضالاته وتوسيع موقفه الممانع، وذلك عبر فضح الإيديولوجيا

المهيمنة التي تسعى لاحتكار والسيطرة على العولمة، وتحويلها إلى عولمة وحيدة الاتجاه والمضمون. فالصراع طبعا ليس على وسائل التقنية التي تسعى القوى الاحتكارية لمنعها عن الترحال عبر العالم، بقدر ما يسعون إلى ترحيل أنماطهم الاستهلاكية ورساميلهم الباحثة عن اليد العاملة الرخيصة والشروط المزرية للاستثمار. والمهم في الحركة المناهضة للعولمة أنها تؤمن بأهمية تعدد الثقافات التي هي الضمانة الوحيدة لاستمرارية القِيَم بوصفها أيضاً الضامن الوحيد لتكريس العدالة الاجتماعية وسموّ المعنى الإنساني. إنَّ مجرّد المضيّ في خيار المناهضة لتلك السياسات يؤكد أن ثمة قناعة كبيرة لدى هؤلاء بأن العولمة قابلة لأمرين:

- قابلة للتغيّر؛ إذن فهي ليست حتمية نازلة فوق الرؤوس كما يقولون؟
- وقابلة لأن تغيّر سياساتها لصالح مطالب اجتماعية واخلاقية إنسانية.

ليس المطلوب أن ننبّه فقط إلى ضخامة وخطورة التحوّلات التي سيشهدها العالم على المستوى القِيَمي والأخلاقي، فهذا أمر فعله ولا يزال يضطلع بمهمته كل دعاة الأخلاق في العالم، بمن فيهم من يشاركوننا الأهداف نفسها داخل المنظومة الغربية. لكن المطلوب وبجدية أكبر وإستراتيجية أحكم: هو كيف نعمل على تحقيق التكييفانية الخلاقة ضمن مسارات التحوّل الكبرى في منظومة القيم الإنسانية؟ وما هي التدابير التي اتخذناها لنحول دون هذا الانجراف الأعظم؟ إن الأمر يتطلّب مبادرات وتدابير وسياسات، وليس مجرّد بكاء الحظ العاثر. وطبعاً لن يتمّ ذلك بتقديم العولمة إلى المذبح، بل ـ فضلاً عن أن هذا مطلب مستحيل، إلا بإعلان العودة إلى الوراء ـ لا يتمّ ذلك إلّا بعولمة سياساتنا وأخلاقنا وقيمنا واختياراتنا. إنه

القدر المحتوم اليوم لصراع بين عولمتين: عولمة القِيَم وعولمة الضحالة. فمواجهة العولمة بالاعتبارات المذكورة لا يتم إلّا بالعولمة، وهذا إنما يتأكد أكثر في ما ينبغي تدبيره على صعيد الأخلاق الجامعية؛ أي يتوجب علينا تمكين الجامعة من ممارسة شرف رسالتها الحقيقية ـ العلم بالتوازي مع القيم ـ بفضل عولمة جامعاتنا وجعلها مؤثّرة ببرامجها وأبحاثها العلمية وثقافتها الأخلاقية بكل اللغات العالمية وبوسائل وتقنيّات التواصل الحديثة. فإذا لم يكن لنا سوى هذه القِيَم كقيمة مضافة في جامعاتنا، فهي تكفي لتجعلنا نمارس ضربا من الشهود القيمي في معترك الثقافات العالمية. وطبعاً ـ وما دام فاقد الشيء لا يعطيه ـ وجب أن ننهض أخلاقياً بجامعاتنا، ونفتح المجال لثورة في فلسفة الأخلاق تعيد المعنى للقيم، وأيضاً تعيد إنتاج القِيَم على أساس جديد يتجاوز حدود الحصر الأخلاقي الذي تؤمّنه الأخلاق المهنية وتكرّسه العولمة اليوم، وتسعى لأن تمد اليد إلى جامعاتنا وهي مثقلة بحمولة من القيم العولمية الواعدة بتدمير أساس كلّ القيم الاجتماعية، ألا وهو مبدأ الإيثار!

وما دامت العولمة بخصائصها وشروطها التي يسعى اليوم بارونات الرأسمالية المتوحشة إلى فرضها على العالم، تستهدف جيل الشباب، فإن الجامعة هنا تأتي في طليعة من وجب عليه التصدي لخطرها والبحث في اختيارات عولمية أخرى. إن عولمة الخيارات المقموعة بشروط وقواعد الرأسمالية المتوحشة، لا يمكن إلّا عبر تفتيق قدرات وعبقريات الطلاب أنفسهم، وإعادة برمجة النظام التربوي ليكون إطاراً لهذا الشكل من النضالات التي تقف سداً منيعاً أمام كل أشكال الغواية العولمية التي تنهمر اليوم من وسائل الإعلام. بل ومن المؤكد أن الخطر يصبح أكبر إذا امتدت سياسات الخصخصة إلى مجال التعليم والجامعة، فحتما سيكون مصيرها مصير

الإعلام نفسه عندما أصبح رهناً لسياسات المانحين والمموّلين.

إن أهم مطلب اليوم هو إحياء الضمير العلمي والأخلاقي في الجامعة، عند الأستاذ والطالب والسياسات التعليمية، حتى لا يكون هدف الأستاذ أداء وظيفة فقط، وهدف الطالب التخرج لنيل وظيفة فقط، بل على الحرم الجامعي أن يشكّل قلعة لحماية قيم المجتمع وطليعة يقظة الأمة. وهذا حتماً لا يتحقّق إلّا بتخليق الجامعة.

لا ريب في أنّ وضع الجامعة يخوّلها أن تكون جبهة متقدّمة لسياسات ممانعة، بوصفها حاضناً لحساسيات، ومجالاً لتضارب الآراء والجدل الواعي للأفكار. ومثل هذا الدور يصبح فاعلا متى عملنا على تفعيل دور الجامعة في التقدّم بخيار الممانعة، وإعادة مفهوم التربية والأخلاق للتعليم والتكثيف الأخلاقي بدل التجويف. إننا حينما نتحدث عن تخليق الجامعة، والعلوم نهدف بالدرجة الأولى إلى تخليق السلوك الجامعي عند الأستاذ والطالب، فإذا تخلّق هذان الاثنان تخلقت الجامعة وبرامجها التربوية. إن سياسة التخليق الدائم للجامعة ضرورة يفرضها خطر الجرف الدائم لمتغيّرات البيئة التي تحيط بالجامعة وتتربص بها. ولي أن أجازف وأتحدث عن استحداث درس للأخلاق العامة التي تنظم علاقة الأستاذ بالطالب، والمفيد والمستفيد بما يعيد وضع البوصلة في طريق النظام التربوي. وهو درس لا يقل أهمية عن ذلك الذي وضعه ذات مرة لترشيد النظام التربوي الحوزوي العالم الكبير زين الدين بن علي العاملي المعروف بالشهيد الثاني (911 ـ 965 هـ)، تحت عنوان «منية المريد في أدب المفيد والمستفيد». بل جدير بجامعاتنا أن تضع شرطاً للقبول بالطالب كمتعلّم والأستاذ كمعلّم، دراسة متقنة للكتاب المذكور للوقوف على ما كان من الأخلاق مشتركاً بينهما، أو ما كان مختصاً بكل واحد على حدة، وكذلك للوقوف على المقاصد

التي يطلب العلم لأجلها. وأحسبه عملا جامعا مانعاً في هذا الباب، بالإضافة إلى وجود مادة للأخلاق تشترك فيها جميع الشعب والتخصّصات. بل لا طريق لتخليق الجامعة إلا بإحداث ميثاق أخلاقي لنظام التعليم والتربية، يشجّع على مكارم الأخلاق، ويجعلها مشمولة في نظام التنقيط.

تخليق العلوم الجامعية، ضرورة

لعلّ واحدة من أبرز معضلات التعليم الجامعي، والتي تساهم في غياب الوازع الأخلاقي، هي طبيعة العلوم المدروسة نفسها. فالمناهج والعلوم التي يتلقّاها الطالب تقدّم نفسها بلا مقاصد وبلا أهداف أخلاقية. بل إنها تضع نفسها نقيضاً للتصوّرات الأخلاقية مما ينزلق بالطالب إلى قلب المفارقة، فيضطر بعدها إلى الاختيار الصعب. إن الطابع الغالب على العلوم هو النزعة العلموية التي تقدم نفسها بوصفها كمالاً موضوعياً ضرورياً للعلم، وبالتأكيد لا أحد يشك في مسألة الموضوعية التي ننظر إليها كإجراء منطقي ضروري للوقوف على الحقيقة في مجال البحث العلمي. لكننا نميز هنا بين الموضوعية والحياد، فعملياً لا يوجد اليوم حياد في العلم وأساليب تلقيه، فالنزعة العلموية تتحكّم في سير العلوم ومناهج التلقي ما يجعل العلم في نهاية المطاف متموقفاً سلفاً ويحتفظ بالكثير من المسافة من الغاية الأخلاقية للإنسان. إنهم يتحدثون عن أخلاقيات علمية تكاد لا تجد لها صلة بالأخلاق العامة. وعليه، فإننا نرفض فكرة الحياد في العلم، ونرى أنّه يجب أن يؤطّر بأخلاق تحول دون وقوعه في خيارات لا إنسانية كما يحصل اليوم في العالم. إن رفض الحياد معناه وضع مقاصد إنسانية للعلم، ورسم سياسات للمعرفة تجعلها في خدمة الإنسان. فالعلم حينما ينزع النزوع الحيادي الكاذب سيكون لا محالة في قبضة وسيطرة القوى المنتجة والمموّلة للبحث

العلمي، وسط الشروط والإكراهات التي تفرضها العولمة على النظام التربوي والجامعي. وفي الواقع نحن ندرس علوماً إما أنها تحاول أن تقدّم نفسها على أساس أن لا علاقة لها بالأخلاق، أو بوصفها مناقضة للأخلاق. هكذا انتهينا إلى أن استنبتت كبرى الأفكار العنصرية والاستبدادية من قلب هذه العلوم. من هنا، وجب حد أدنى من تخليق العلم الجامعي، ومثال على ذلك:

تخليق علم السياسة

ما دام هذا العلم هو أقرب إلى فلسفة القِيَم من غيره، كان لزاماً أن يؤطّر بمقاصد أخلاقية تجعل الهدف من الوقوف على هذا العلم واستيعابه، هو العمل على نبذ الظلم السياسي والاستغلال، وكل ما من شأنه استعباد الإنسان لأخيه الإنسان. على هذا العلم أن يكون شاهداً أخلاقياً على التدهور الأخلاقي للسياسات التي يدين لها مشهدنا السياسي والحزبي. فيجب على العلوم السياسية فضح السلوك المَرَضي للسياسة التي باتت عنواناً تنضوي تحته كل الممارسات اللّاأخلاقية بوصف السياسة لا علاقة لها بالأخلاق. ففي علم السياسة ينبغي استحداث مادة ترصد الانحطاط الأخلاقي للسياسيين، كما ترصد العلاقة الضرورية بين السياسة والأخلاق. لقد أرادوا أن يجعلوا أقرب الفنون إلى الأخلاق أبعدها عن الأخلاق، ويكفي لو علمنا أبناءنا في جامعاتنا أن الأخلاق لا تنفصل عن السياسية، وجعلنا دليلنا على ذلك ذلك العدد المهول من الشواهد على فشل السياسة في عالمنا المشحون بشعارات التسامح والتواصل والحوار والسلم. إن كبرى الحروب التي عاشتها البشرية في أزمنتنا الحديثة ترجع إلى فشل السياسة في تدبير دواخل وخوارج الدول، وما فشل السياسة إلى تعبير عن تدهور في الأخلاق. فهي تفسد كما يفسد كل تدبير متى افتقر إلى الضامن والمصداقية. وليس إلا الأخلاق كفيلة

بتأمين الضامن القيمي والمصداقية للسياسة، وإلا صارت فناً للاحتيال والكذب والخديعة والغدر. ويحتاج علم السياسة، في جامعاتنا أن يضم إليه علم فشل السياسة وذلك عبر دراسة مختلف الحروب التي واجهها الإنسان، باعتبارها دليلاً على خطر الفصل بين السياسة والأخلاق. من هنا نقول: إن ما يجري في مجال العمل هو انعكاس لما تقرر في حيز النظر، واقتلاع الأعطاب الأخلاقية من السلوك السياسي هو الثمرة الحتمية لتدبير معرفي يحاصر كلّ أشكال الفساد الأخلاقي في النظر؛ أي حينما تصبح السياسة علم أخلاقها لا علم أزماتها فحسب.

تخليق الاقتصاد السياسي

منذ نشأته كان الاقتصاد السياسي معنياً بسياسة الإنتاج والعرض والطلب، وتكوين الثروة ومراكمة رأس المال وما شابه. وقد بات واضحاً، لا سيما مع فالراس، أن الاقتصاد علم يجب أن يُعالج بطرق رياضية، وهو ليس معنياً بالعدالة كمطلب أخلاقي. وإذا كان فالراس قد عبّر بوضوح على ذلك، فإن لسان مدارس ومذاهب الاقتصاد السياسي في الأعمّ الأغلب سلكت المسلك نفسه وربما أكثر. وحينما نقبل بمثل هذه الأفكار فحتماً لن يكون للأخلاق أيُّ دور مؤثّر في عملية الإنتاج أو التوزيع، ما يعني أنها طارئة ولا أثر لها على العملية الاقتصادية. والحق أن العدالة الاجتماعية وجب عليها أن تحضر في السياسات الإقتصادية من البداية إلى آخر المشوار، فهي مقصد المقاصد من العملية الاقتصادية. والأخلاق التي نقترحها لهذه العلوم يجب أن ترقى فوق كونها مجرّد آداب عامة، بل هي أخلاق قادرة على التأثير الإيجابي في العملية الاقتصادية: في الإنتاج كما في التوزيع، مع إبراز استحالة التفكيك

بين الاقتصاد والأخلاق. وهذا في تقديري يتعدّى إلى درس الإيثيقا نفسها، أي تخليق الأخلاق. لعلها مفارقة إذن. لكن هذا ما آلت إليه الأمور، فالإثيقا التي تُعنى بدراسة القِيَم هي نفسها باتت في حاجة إلى تخليق، مادامت، تحت هذا العنوان المغري، تسكن كبرى المحاولات للقضاء على ما تبقى من آثار الاخلاق العامة في الواقع، إن العولمة لا تدعي أنها مناهضة للأخلاق، فهي تتحدث بكثافة عن شكل من التخليق تكمن خطورته في هذا التجويف الذي يجعل في سياسات تأبين العدالة الاجتماعية، وتحقّق الفوضى الخلاقة في الإنتاج والتوزيع، سلوكاً يتماشى مع شكل من الأخلاق النيوليبرالية. علينا إذن، أن لا نخطئ ونعتبر أن النيوليبرالية تنزع إلى جعل الحياة خالية من الدين والأخلاق، بل إن وجود الدين والأخلاق ضرورة تتقوّم بها استمرارية النظام النيوليبرالي، ولكن بعد خضوعهما لسياسة التجويف. إن الزواج الوثيق بين اليمين الديني المحافظ والنيوليبرالية المتوحشة التي كانت وراء كل أشكال الحروب التي قادتها الولايات المتحدة الأميركية، أكبر دليل على ذلك. وهو في النتيجة ليس زواجاً جزافياً بقدر ما هو التقاء وتوافق تاريخيان. وبموجب هذا الزواج تستطيع الولايات المتحدة الأميركية أن ترى في الغزو تنفيذاً لأمر إلهي ـ كما اعتقد بوش ـ وتنفيذا لرسالة أخلاقية. تحتاج النيوليبرالية إلى هذا التكثيف الديني لما ينبغي أن يكون عليه وضع الأخلاق البروتستانتية على صعيد تطوّر الإنتاج بالمعنى الغيبريِّ للعبارة، فالعمل انطلاقاً من الوازع الديني والأخلاقي، وليس ما عداه كما ذهب آخرون الذين اعتبروا الدافع هو المنفعة، يضمن استمرارية العملية الاقتصادية بهذه الروح اللّاعقلانية للعمل من دون تمادٍ إلى الاحتجاج ضدّ مشكلة التوزيع بسبب النزوع التقشفي للعامل الكالفيني. الدين بتعاليم كالفين هنا يفرض على الانسان العمل فقط، كما يتيح للرأسمالية أن توزّع الثروة بأي شكل من أشكال التوزيع

اللّاأخلاقي؛ لأن هذا ليس من اختصاص العمال، وقد وذهب الفيزيزقراط وغيرهم ـ فالراس مثلاً ـ إلى إهمال موضوع العدالة الاجتماعية وعدم اعتباره مشكلة. إن تحييد الأخلاق عن علم الاقتصاد كان الظاهرة الأبرز في مقاربات الاقتصاد السياسي. ويظل ليون فالراس، إلى جانب وليام ستانلي جيفون، أحد فرسان المدرسة الحدية الذين تركوا بصمات غائرة في تاريخ الاقتصاد السياسي. كانت محاولة فالراس التفافاً على طوباوية برودون عن طريق تحييد العملية الإنتاجية من تأثير النزعة الإنسانوية بوصفها عملية علمية رياضية صرفة. وستظل العدالة الاجتماعية موضوعاً إنسانياً عاطفياً. وقد قدر لهذه التوليفة أن تتحرّر من طوباوية برودون المبسّطة لتقع في مأزق طوباوية أكثر تعقيداً فاقت حدود الطوبا لتسقط في ما وصفه بورديو بـ: «الأسطورة الفالراسية»[1].

ولا ننسى ما للمالتوسية من أثر ـ وإن لم يكن ظاهراً غالباً على الاقتصاد السياسي المعاصر، فهو ثاوٍ جداً في السياسات الاقتصادية والتنموية، لا سيما تلك التي تتعلق بالعلاقة مع بلدان العالم الثالث ـ في إذكاء الحروب واستمراريتها. بهذا الصدد «قدم هنري كيسنجر مستشار شؤون الأمن القومي في إدارة نيكسون في 21 يوليو 1969، دراسة إلى الكونغرس الأميركي بعنوان «النمو السكاني في العالم الثالث خطر على الأمن القومي للولايات المتحدة». والحل المناسب الذي تقترحه هذه الدراسة التي أعدها مساعد كيسنجر، برينت سكوكروفت: «عن طريق تحديد النسل والمجاعات والكوارث الطبيعية، حيث ينبغي على الولايات المتحدة أن تسعى إلى تخفيض

---

(1) إدريس هاني: «الاسلام والحداثة»، ط1 ـ مركز دراسات فلسفة الدين وعلم الكلام الجديد، دار الهادي، بيروت 2005، ص 466.

العدد عن طريق الحروب والأوبئة». وأعقب ذلك ما صرح به ليندون لاروش مرشح الرئاسة الأميركية عن المستقلين في مجلة يصدرها بعنوان «إيسيكيوتيف» «إنتليجنس ريفيو» من أن الولايات المتحدة طلبت من منظمة الصحة العالمية تطوير فيروس يساعد على تخفيض عدد السكان. هذا على الأقل يجعلنا نتساءل في طبيعة الأمراض المنتشرة في العالم والتي لم يشهد لها التاريخ مثالاً. ففي تقرير قدّمته هيئة العلاقات العامة إلى مجلس العموم البريطاني عام 1987، جاء أن العالم الأميركي روبرت جالو لم يكن يقول الحقيقة عندما زعم أنه اكتشف فيروس الإيدز وإنما هندسه وراثياً»[1].

وبناء على منظورنا للعولمة بوصفها اللحظة التاريخية الأوج في استدعاء خليط الأحلام، بل أسوأ ما في أحلام الميركونتيليين والفيزيزقراط والموقف الفيكتوري الذي يتواطأ ضدّ كلّ ما من شأنه منح العدالة الاجتماعية معنى في الاقتصاد السياسي، بناء على ذلك ندرك أن ضرورة التخليق التي يجب أن تشمل كلّ هذه التخصّصات بما في ذلك علم الاقتصاد، تجعلنا نستشعر الخطر من داخل الدرس الإيثيقي نفسه بوصفه يسعى اليوم إلى أن يكون علم أخلاق اللّاأخلاق. مفارقة هي إذن، لكن هذا ما تكشف عنه اهتمامات الأخلاقيين. وهؤلاء ليسوا هنا بالضرورة أخلاقيين أو دينيين، فالإيثيقا اليوم تتيح للّاأخلاقيين بالمعنى العام والملاحدة ـ ما دام بعضهم يرى الأخلاق أوجب الضرورات للحلول مكان الدين وعاملاً لاستبعاد هذا الأخير من الحياة العامة ـ تتيح لهم أن يكونوا في صدارة علم الأخلاق بمفهومه المعاصر: أخلاق مجرّدة ومهنية ولا دينية وصناعية.

(1) د. يحيى هاشم حسن فرغل، «التحدي الأخلاقي».

ويلخص ذلك محاولة أندره كونت سبونفيل حينما يتساءل كاتباً: «هل الرأسمالية أخلاقية»؟

هذا يتبيّن بوضوح في مقاربة الأخلاق المهنية بوصفها في نهاية المطاف محض خضوع لقانون سوف يخضع هو نفسه للتجويف العولمي. وفي مثل هذه الحالة نتساءل على طريقة سبونفيل:

«ما من قانون يحظر الأنانية؟

ما من قانون يحظر الازدراء؟

ما من قانون يحظر الكراهية؟

ما من قانون يحظر ـ مهما بدا بسيطاً ـ اللؤم؟

بحيث إن صاحبنا الملتزم بالقانون قد يكون وبمطلق الشرعية الجمهورية كاذباً أو أنانياً أو مفعماً بالكراهية والازدراء أي بالاختصار لئيماً. فما عساه إذ ذاك أن يكون سوى وغد ملتزم بالشرعية؟!»[1].

ولا شكّ في أنّ الأخلاق الرأسمالية الساعية إلى التحلّل من كل الضوابط، من شأنها أن تنتج، بتعبير سبونفيل، ذلك الوغد الملتزم بالقانون والشرعية. وحيث إن صناعة الكائن الوغد لا يتمّ إلّا بإعلان ثورة على الأخلاق والعلوم، فإن أحد أهداف العولمة أن تجعل من الايثيقا نفسها علماً لتحرير الإنسان من جنس الأخلاق التي تتقوّم بها إنسانيته، إلى جنس أخلاق يتقوّم بها نظام الأشياء في قوانين مملكة السوق.

---

(1) أ. كونت سبونفيل: هل الرأسمالية أخلاقية؟ ط 1، دار الساقي، بيروت، 2005 ص 49.

لا يحتاج المرء أن يقف أكثر ليعلن أن أكبر مآزق الانتربولوجيا، لا سيما في أطوارها الكلاسيكية، هي بالأساس مآزق أخلاقية، ذلك لأن الخلفية اللّاأخلاقية المتحكّمة في أي علم ليس من الضروري أن يتمّ رصدها في آليات البحث العلمي وطرائق إخضاع الموضوع للدراسة والبحث، بل هي دائماً ثاوية في جملة الفرضيات التي تؤطّر هذا البحث، وترسم له آفاقه الفلسفية كنتائج للعلوم وفلسفتها. ومثل هذا الموقف لا يوجد ما يدعوه إلى عدم الانخراط انخراطه في أهداف لا أخلاقية، وأهمها الاستعمار. وكما يؤكّد لكلرك: «لم يحاول الأنتروبولوجيون أكثر من إعلان مسؤوليتهم داخل الإدارة الاستعمارية بهدف تحسينها تقنياً من الداخل، لا بهدف نقد كامل للأيديولوجية الاستعمارية»[1].

يتحفنا مقال ويليام أو. بيمان رئيس كليّة الأنتروبولوجيا في جامعة مينيسوتا، مينيابوليس في مقال له في «لوموند ديبلوماتيك» على صورة قاتمة لاستغلال الدرس الأنتروبولوجي لأغراض لاأخلاقية. ويبدو ذلك واضحاً من خلال العنوان: «الأنتروبولوجيا.. سلاح حرب»[2]. يتحدّث فيه عن مخطّط تفعيل الجيش الأميركي في أيلول/ سبتمبر 2007 لتفعيل برنامج «أنظمة الأراضي البشرية». وبموجب ذلك تم تجنيد أنثروبولوجيين في الوحدات القتالية ـ على مستوى الألوية والفرق ـ في كلّ من العراق وأفغانستان. ويؤكد وليام على

(1) جيرار لكلرك، الأنثروبولوجيا والاستعمار، ت: جورج كتورة، ط 1، معهد الإنماء العربي بيروت، 982، ص 139.

(2) انظر «لوموند ديبلوماتيك»، النسخة العربية، العدد 07/ الجمعة 13/ 03/ 2008، توزيع جريدة «المساء»/ المغرب.

جملة الاعتراضات والاحتجاجات على هذا المشروع الذي كانت له نظائر في حقب سابقة تركت نتائج غير مُرضِية لدى الأوساط المعنية. فعلى غرار قسم أبي قراط الخاص بالأطباء، ثمة ميثاق أو قانون الأخلاقيات بالنسبة للأنثروبولوجيا. هكذا، «وفي تشرين الأول/ أكتوبر 2007 أصدر المجلس التنفيذي لجمعية الأنتربولوجيا الأميركية إعلاناً صارماً لا يحظّر صراحة المشاركة في برنامج أنظمة الأراضي البشرية، لكنه يحذّر جميع الأعضاء من التجاوز المحتمل لقانون أخلاقيات المهنة الذي قد يتسبّب به»[1].

ممّا لا شكّ فيه أنّ الإنثروبولوجيا في مراحل تشكّلها الأولى كانت واضحة التحيّز، بل كادت تكون علماً وقحاً. فهي علم يبرر كلّ نزوع لا أخلاقي للسيطرة والاستغلال والتهميش ضد الآخر، لأسباب كادت تدور جميعاً حول أكذوبة العرق المتفوّق. إن النزعة العرقية التي كرستها الإنثربولوجيا الكلاسيكية لا سيما في دورتها الاستعمارية كادت تجعل من الأنثروبولوجيا علما لا أخلاقيا. النزعة العرقية هي في الحقيقة الثمرة الطبيعية للداروينية. لقد تحول العرق إلى مؤشر للتقدم والنشاط الحضاري ومعيار لكثير من العلوم. روبيركِنوكس يتحدث عن هذا الأمر بكثير من الاعتزاز حينما يقول: «العرق هو المقرر لكل شيء في الشؤون الإنسانية، إنه ببساطة الواقعة الأكثر بروزا والأكثر عمومية، التي لم تعلن عنها الفلسفة قط في تاريخها قبل الآن. إن العرق هو كل شيء: الأدب، العلم، والفن، وبكلمة واحدة تتوقف الحضارة عليه»[2].

(1) المصدر نفسه 466

(2) روبير كنوكس: «البحث الفلسفي حول الأعراق الانسانية»، نقلاً عن غريغوار مرشو: «مقدمات الاستتباع»، ط1، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا 1996م، ص 101،10.

في الواقع نحاكم نتائج الأنثروبولوجيا بثقل تاريخانيتنا التي جعلتنا دائماً ننصّب أنفسنا كصورة عن مستقبل تلك الأمم البدائية. ومثل هذا الحكم لم يكن سوى عمق آخر للأحكام نفسها التي يصدرها عنا الغرب عمق استولى على الانتروبولوجيا بوصفها علماً غربياً كما يقال. فنحن أيضاً شكّلنا في نظر الغرب صورة عن ماضيه فيما شكل هو صورة عن مستقبلنا. ومع أن مثل هذا الحكم قد يصح عندما يتعلّق الأمر بالفارق التقني والعلمي بين العالمين، لكنه يجعلنا أمام التباس كبير، لا سيما وأن ما يقصده الغرب من هذه المقولة هو أن كل ما لدينا هو في حساب الماضي، وأنه ليس لنا ما نملكه لنقدّمه للغرب. وكان أحرى أن نؤكّد أنّ لدينا الكثير مما يجب أن يتعلّمه الغرب منا، كما يجب أن نتعلم منه أيضاً. يجب أن يرى فينا شيئا غير صورة ماضيه المتصرم، بل يرى فينا حجم ما أضاعه وتجاهله من القيم، وهو ما يمثّل جوهر انحطاطه الأخلاقي. ومع ذلك، فإذا كنا نحن الذين نشاركه الرهان التاريخي فقد نتقاسم معه هذه الحقيقة. المفارقة تبدو في ملامح الانتروبولوجيا أكثر غرابة. فإذا كانت الأنتربولوجيا الغربية قد رأت يوماً في المجتمعات البدائية صورة عن ماضي الانسانية السحيق، وإذا افترضنا أن بعض المجتمعات المتخلّفة قد ترى في الغرب جانباً من مستقبلها، فما هو الداعي للحديث عن موقف بدائي معكوس، لا سيما وأن المجتمع البدائي لا يرى في الغرب مستقبله، ولا يرى في الآخر أدنى أو أسمى، بل آخر وحسب.

غنيّ عن القول إنّ مشكلة الأنتربولوجيا أنها عانقت أيديولوجيتها الزائفة بامتياز. فمن علم كاد يخرج الانسان البدائي من إنسانيته، إلى علم يبرّر كل جهالات الانسان، ذلك لأن الأطوار اللّاحقة من تطور الأنثربولوجيا جاءت لتعكس الأحكام والوظيفة والصورة تحت دفق

من تأنيب الضمير أعاد إنتاج المجتمع الوحشيّ بصورة تفوق حتى تطلّعاته. هي الصورة نفسها التي تتأرجح بين بدائي متخلّف ذهنياً وعدواني يشرب دم نظيره، وبين صورة بدائي يفعل ذلك وفق حكمة إنسانية ولغايات مبرّرة في ثقافته الرمزية. التخليق هنا يؤدي وظيفة تحرير الأنثربولوجيا من كلّ خلفيات مؤسّسيها ومن كلّ أحكامها المسبقة التي عادة ما تستدعيها من قلب علوم أخرى كالبيولوجيا والتاريخ وما شابه. كيف ندرس الإنسان خارج تحكّم الأحكام المسبقة وحتى الإحساس العارم بالذنب كما نجده اليوم في الأنثربولوجيا البنيوية؟ وكيف نستطيع أن نستحدث في قلب الأنثربولوجيا علما يبحث في المشترك الأخلاقي الإنساني في مختلف الأنساق الثقافية والاجتماعية، لنجعل من الأخلاق المعيار الأول والأبقى في محاكمة النوع ومعايرة ثقافاته. ألم نقل يوما: في البدء كانت الأخلاق.

تخليق العلوم الطبيعيّة

حتى وإن بدت الطبيعيات خارج إطار الأخلاق، فإن مثل هذا لم يعد مستحيلاً تفجّرت قضية الأخلاق من جديد عشيّة الإعلان عن إمكانية استنساخ الكائن البشري. هذه القصة أعادت إلى السطح أهمية الأخلاق وموقعها في صلب البحث العلمي، بل أظهرت أن لا علم يملك الاستقالة عن الأخلاق مهما كان شأنه. وقد تحدّثنا سابقاً عن النتائج التي توصل إليها بعض البيولوجيين من أمثال ماير ودنجتون وكثير من علماء بيولوجيا المجتمع. وتفادياً للتكرار ليس أمامنا إلّا أن نضيف إلى ذلك أن العلوم الطبيعية من شأنها أن تفاجئنا بمعطيات لن نجد أمامها مخرجاً سوى بإعادة النظر في المسألة الأخلاقية. وحريّ القول إنّ الخطر الذي يتهدّد الطبيعة ويفسد البيئة من فرط التدخل،

هو نفسه العامل الموضوعي لعودة السيادة للأخلاق في مجال علم الطبيعة. وقد عبّر ماير عن ذلك بأسلوب واضح لمّا قال: «إن مسؤولية النوع البشري تجاه الطبيعة كلّها فكرة أخلاقية قديمة، ولكنها لم تتبلور إلّا أخيراً»[1].

وفي هذا السياق نشير إلى أنّ الخطأ في العلوم الطبيعية يترك أثراً أقوى من تلك الأخطاء التي تشهدها العلوم الاجتماعية، ما يجعل علم الطبيعة أحوج للأخلاق من أي علم آخر.لنتصور أن الأخلاق لم تعد ترتبط بالعلوم الطبيعية بأي علاقة؛ ماذا إذن سينتظر العالم من كوارث؟! فالمختبرات التي تقّل فيها الأخلاق والضمير هي دائماً عرضة للغش والتزوير، وهذا يشكل تهديدا للنوع يفوق التصوّر متى أطلقنا العنان لهذا العناد الذي يتربص بالأخلاق ليطردها من بيت العلم الجامعي. الأمر هنا لا يتعلّق فقط بمشكلة الغش والتزوير كالذي عرفته كوريا الجنوبية حين استفاقت على خبر صادم يتعلق بفضيحة تزوير أبحاث خلايا المنشأ من قبل هوانج وو سوك، أشهر باحث في علم استنساخ الخلايا والأجنة فيها خلال بحث نشر عام 2005، قبل أن يعترف بذلك أمام لجنة تحقيق جامعية، ويعلن استقالته. أجل، إن الأمر لا يتعلّق بمثل هذه الظواهر التي لا تخلو منها الجامعات وهي تنتمي إلى مستوى آخر من الفساد الأخلاقي الذي يعصف بالجامعات، ويفسد مصداقية البحث العلمي ـ وهو على أهميّته مشهود لذا لا يشكّل محور هذه الورقة ـ، بل الأمر يتعدّى ذلك إلى المقاصد التي تشكّل أخلاقيات تدبير نتائج المعرفة وتطبيقها. وقد أوضحت قضية الاستنساخ أهمية

---

(1) المصدر نفسه، ص 294.

ودور الأخلاق في العلوم الطبيعية لا سيما البيولوجيا. نحن الآن أمام تقنية مكّنت الإنسان من اللّعب بالمورثات الجينية كما مكّنته من الاستنساخ الذي يتطلّب نقاشاً أخلاقياً بموجبه تصبح الأخلاق حاكمة على العلم وليس العكس. لقد طرح قضية الأخلاق البيولوجية منظوراً آخر، هو: إنّ المسألة تتعلّق بأن نعلم ـ فهذا متاح اليوم أو غدا ـ بل تتعلّق كيف نطبق ما نعلم ـ وهذه ليست متاحة إلّا مرة واحدة ـ .

تخليق الدراسات الدينيّة أو تخليق الدين

لا بدّ من الإشارة إلى أنّ سبونفيل وكثيراً من علماء الأخلاق لا يدركون مخاطر المجازفة حينما يطالبون بطريقة غارقة في اليوتوبيا، بوجود أخلاق بلا دين. وهي على كلّ حال دعوة قديمة فشلت فيها المحاولة الكانطية فشلاً ذريعاً. لكنني هنا لن أطنب في مناقشة هذه الإشكالية؛ لأنني أعتقد أن محاصرة هذه الفكرة ممكن أن يتحقّق بسهولة لو عالجناها في نطاق القانون الأخلاقي الكانطي. حينئذٍ سوف تتدحرج كلّ المحاولات اللّاحقة التي لم تقدّم سوى خارطة طريق ليوتوبيا أخلاقية لم يكن من الممكن أن تقنع إنساناً حتى في حالة المجتمعات التقليدية التي تضخّم لديها سلوك الإيثار الذي يحدّد خصائص الأخلاق الإنسانية، فما بالك حينما يتعلّق الأمر بصيرورة العالم نحو أوج أنانيته الاقتصادية، وتدهور المعنى المثالي للانسان. لكنني أريد هنا الإشارة إلى معضلة لا تقلّ خطورة عن رفع الدين عن الأخلاق ألا وهي محاولة رفع الأخلاق عن الدين. وهذا ما يجعلنا في عوالمنا التي لا تزال وفيّة لأخلاقها في موقع أقلّ أخلاقاً من المجتمع الغربي نفسه. نحن نعاني تضخماً حقيقياً في الأخلاق. لكننا

لا نملك نظاماً لتصريف الأخلاق، وتنسيقها وتفعيلها ثم. إن حظنا من التجويف الديني لا يقلّ خطراً عن حظ الآخر من التجويف الأخلاقي. فبينما سعى هو لتفريغ الأخلاق من جوهرها الديني سعينا نحن إلى تفريغ الدين من جوهره الأخلاقي. وقد اتضح أنهما لا يفترقان إلّا أن يكون بعضهما مجرّداً في صقع النقص والافتقار للآخر. ونلفت هنا إلى أنّ محاولة الإيثيقا المعاصرة اليوم تكمن في تبرير إمكانية وجود أخلاق مجرّدة من الدين غير ناقصة ومستغنية عنه. وقد اتّضح معنا سابقا أن معنى الدين، هو الأخلاق ومعنى الأخلاق هو الدين. وأن أيّ افتعال لجدل بينهما لن يكون سوى دليل على تدهور أحدهما، حيث السقوط الديني ينجم عنه سقوط أخلاقي حتمي، والعكس يصح أيضاً. إن مشكلة العالم الإسلامي اليوم ـ مهما ظهر منها ـ هي في صلبها مشكلة أخلاقية، تماماً كما هو مشكل العالم كله. وليس من في بين العالمين سوى اختلاف مداخل ومخارج هذا المأزق. فمشكلة الغرب أنه تمسّك بأخلاق جوفاء من المضمون الديني، أن مشكلة المسلمين أنهم تمسّكوا بدين أجوف من المضمون الأخلاقي. واختلاف مداخل الأزمة يؤدّي إلى اختلاف في مخارجها، حيث وجب على الغرب أن يسعى لتديين الأخلاق، كما ينبغي على المسلمين العمل على تخليق الدين. وجب أن نقول للغرب: الأخلاق هي الدين تماماً كما نقول للمسلمين: الدين هو الأخلاق بيد أنّ اختلاف المداخل والمخارج لا يحجب، بل يعزز مقولة أن جوهر الأزمة في عالم الإنسان هو جوهر أخلاقي، ولكن ذلك لا يصح إلّا بالمعنى الذي ذكرناه. وخذ مثالاً على ذلك لغة حوار الطرشان بيننا وبينهم. فالإرهابي الغربي ـ بوش ـ يقتل المدنيين بمبرّرات أخلاقية جوفاء، كما الإرهابي في عالمنا

الإسلامي ـ الزرقاوي ـ يقتل المدنيين بمبرّرات دينية جوفاء. من هنا، يجدر القول إنّ كل مآسينا اليوم تأتي من التجويف المستمر للأخلاق والدين، حيث لا مفر من دمجهما؛ لأن حجم الفظاعات التي تصنعها الأخلاق المجوّفة لا تقلّ خطورة عن حجم الفظاعات التي تصنعها الأديان المجوّفة. بات واضحاً أن المأساة بدأت من التجويف والتفكيك بين الدين والأخلاق وليس من دمجهما، فالدين الحقيقي لا يمكن إلّا أن يكون أخلاقياً، والأخلاق الحقيقية لا يمكن إلّا أن تكون ديناً. ولأنصار الأخلاق المهنية المجرّدة نظائر في الضفة الأخرى هم أنصار للدين المجرّد.

وفي ما يعني موضوعنا هنا، فإننا نؤكّد على خيار تخليق الدراسات الدينية في جامعاتنا، والمطالبة بالإسراع في تفعيل الدراسات المقارنة بين الأديان والمذاهب لمواجهة الخطر الطائفي.

إننا مطالبون في تخصّصاتنا الدينية بأن نتعرف على الأديان وفلسفاتها، كما أننا مطالبون بالتعرّف على المذاهب الإسلامية وكلامها، فهذا ضرورة من ضرورات تخليق الدراسات الدينية في جامعاتنا. وقبل ذلك يجب أن ندرس المذاهب المختلفة ونكوّن عنها صورة موضوعية تساهم في تخليق العلاقة بين المذاهب وتقاربها. ولامناص من القول هنا إنّ مشكلة الخلاف الإسلامي ـ الإسلامي مشكلة أخلاقية بالدرجة الأولى؛ لذا كان من الضروري أن تتطهّر بعض جامعاتنا من نزعاتها الطائفية، فهي لم تقم ـ إلّا ما ندر ـ بدورها الكامل في تحرير الجامعة من ضغوط النزعات الطائفية التعسفية، فقد شاهدنا جامعات في عالمنا الإسلامي تمنح الدكتوراه لأطروحات التجديف والتكفير والتحريض. بل أكاد أعتبر أن أكبر مهمة يجب أن تضطلع بها الجامعة هو تخليق الدراسات الدينية عبر

تكريس الدراسات المقارنة في صميم اختصاصات طلابها. ومما لا شكّ فيه أنّ العولمة من شأنها أن تؤدي إلى البلبلة والفتنة إذا استمرت الجامعات في مواقفها السلبية، وتركت المعرفة الدينية في وسائل الاعلان وفي مواقع الانترنيت مفتوحة على متلقٍّ غير متخصص، أي عولمة الموقف التقليدي من الخلاف بدل العمل على تنوير الخلاف.

هذه أمثلة على التخليق للدرس الجامعي ليس إلّا، وهي وحدها تستغرق في المعالجة بمقدار تعقّد وتشابك العلوم والعلوم المساعدة، لكنها تظلّ دعوة لتخليق العلوم من حيث هي مهمة لا يتحقّق التخليق الجامعي إلّا بها. وهي على كلّ حال تقوية للعلم نفسهّ وللنظام التربوي نفسه، وليست مجرد أخلاق حسن المعاشرة!

خاتمة

ربما كنّا هنا أمام إحدى أهمّ الإشكاليات التي عَنِي بها سؤال الإيثيقا، مما نجم عنه جملة التفريعات والاختصاصات التي حدّت من هيمنة الأخلاق العامة لصالح أخلاقيات تابعة ومؤطّرة بأهداف ومقاصد مهنية؛ أي الحدّ من تعدّي الأخلاق إلى خارج حدود ومقتضيات المهنية، وهذا قد يؤدّي أحياناً إلى تزاحم وتضارب أخلاقيات متعددة. ولا يحتاج الباحث إلى جهد كبير للوقوف على ظواهر من قبيل تضارب الأخلاقيات المهنية. وليس من سبيل للخروج من فوضى هذا التضارب إلّا بعدم التسليم باستقلال الأخلاقيات المهنية، بموجب المقاصد المحصورة والقريبة الخاصة بكلّ إطار مهنيّ. إن ذلك مؤداه تضارب حتمي بين الأخلاقيات المهنية تنتهي بتقويض الجوهر الأصيل والمقاصد الكبرى للأخلاق العامة. إنني أصدق في مهنتي لأنه يجب عليّ الصدق حيث أكون، بوصفي إنساناً مجرداً لا بوصفي فاعلاً في مهنة. ويجدر القول إن الأخلاقيات المهنية ليست جواهر منفصلة، بل إن قيمتها لا تتحقّق إلّا حينما تكون فروعاً تنشأ وتقصد إلى منتهى ما تتطلّبه الأخلاق العامة. فهي أخلاقيات مكمّلة لبعضها البعض وليست متزاحمة في ما بينها. بل

إنها تشكّل عناصر ضمن متواليات أخلاقية في طول المقصد الأعلى للأخلاق العامة.

إن الأخلاق العامة التي تنشأ من الضمير الإنساني بلا شرط، تتساوى حيالها الأحاسيس والانطباعات والأفعال وردود الأفعال، وتنتج منها جملة من القِيَم تتنزّل قيماً فطرية وجدانية غير مبرهنة إلّا على نحو الاستزادة من الباعثية الأخلاقية، أو على نحو الاستئناس والتذكير. فالبشر منذ نشأة الاجتماع، بل حتى في حدود فردانيتهم وتجاربهم الشخصية ـ كما لو كانوا في حالة التوحّش أو العزلة ـ يجدون حيال تلك القيم الأحاسيس نفسها ويتفاعلون مع البواعث نفسها التي تحرض عليها تلك القِيَم. فالإنسان يتقوم بالأخلاق التي يدين لها في معاشه الجمعي، وبها يحرس حدود نوعه. وحتى الفاسدون في عالم النوع يدركون سلطان القِيَم على ممارسة البشر. وغالبية هؤلاء في تاريخ النوع أنكروا مسؤوليتهم أمام القانون، بل استندوا إلى التأويل الفاسد لتبرير سلوكهم الفاسد؛ لأن الضمير الإنساني قد يتسامح مع أخطاء التأويل والتقدير ولا يتسامح مع أخطاء التسيير والتدبير. ومع ذلك يجب القول، إنه متى برز الاختلاف بين الأديان والمذاهب والثقافات، كان لا بد من التلاقي حول المشترك الإنساني. وهذا في الحقيقة تعبير آخر عن التلاقي حول المشترك الأخلاقي الذي تمثّله الأخلاق العامة.

وطالما أنّ حديثنا عن الأخلاق في الجامعة وعلاقتها الحتمية بالنظام التربوي، لا بدّ من الإشارة إلى أن المشكل الأخلاقي يؤثّر في جودة العلم والكفاءات، ويجعل جامعاتنا تخرج مستظهري علوم بحس بليد وملكة كسولة. فالأخلاق لا تحمي قِيَماً مجرّدة فحسب، بل هي حصن العلوم من الكساد، وحصن العلماء من الفساد تدابير لحماية العلم والأخلاق الجامعيين.

وفي هذا السياق ثمة مقترح أمثل، مهما بدا طوباوياً عند البعض، ومهما بدا غريباً عند البعض الآخر، ومهما بدا سيئاً عند من أخفوا هشاشة تكوينهم العلمي وأخلاقهم الجامعية الفاسدة وراء النُظُم التعليمية غير المحصّنة أخلاقياً وبنيوياً من مخاطر التزييف والغش والهشاشة العلمية[1]، هذا المقترح هو أن يصار إلى التمييز بين شهادات علمية وشهادات مهنية. فحتى لو تعلّق الأمر بمهنة الأستاذ، فإن الشهادة التي تمنح لمن لم يقدّم خدمة علمية تفيد الانسانية، ولم تقدم قيمة مضافة للرأسمال المعرفي، ولم تخدم التراكم الحقيقي للمعرفة ليس إلّا. إن هي إلا شهادة مهنية تمنح الطالب حقا في ولوج سوق الشغل كغيره من المهنيين. لذا فإن التمييز بهذه القيود الاحترازية وحدة يضمن سلامة البنية العلمية من الهشاشة وطرو الغش والتزييف لمجال البحث العلمي. يجب أن تُستحدث لجان علمية خاصة جامعية وغير جامعية، منفصلة ووفية

---

(1) في الدراسة التي نشرتها مؤسسة «جوزيف إند إيدنا جوزفسون» الأخلاقية الخاصة أن 61 % من الطلاب الجامعيين يعترفون بأنهم غشوا في امتحان السنة الماضية، وأقر ثلث طلاب المرحلة الثانوية و16% من طلاب الجامعات بأنهم سرقوا خلال السنة الماضية، واعترف أكثر من الثلث أخيراً بأنهم كذبوا في الطلب الذي قدموه للحصول على وظيفة، ولم يكتبوا معلومات صحيحة في نموذج البيانات الشخصية. وقال 16% من طلاب الثانوية و18% من طلاب الجامعات أنهم فعلوا ذلك. وذكر رالف ويكسلر نائب رئيس المؤسسة أن «شبان اليوم لم يخترعوا الغش والسرقة والكذب لكنهم أجادوها»، لكنه أضاف أن ذلك ليس خطأهم، وقال: «نحن في صدد إنشاء مجتمع يزدهر فيه الذين يغشون، وبصراحة لا نستطيع أن نقول لهم إن الصدق هو الموقف الأفضل».
أنظر: «تربية العولمة وعولمة التربية: رؤية استراتيجية تربوية في زمن العولمة» إعداد، د. عبد الرحمن بن أحمد محمد صائغ، ورقة عمل مقدّمة إلى ندوة العولمة وأولويات التربية التي نظّمتها كلية التربية - جامعة الملك سعود في الفترة من 1-2/ 3/ 1425هـ الموافق 20-21/ 4/ 2004م.

لنظافة البحث العلمي ونبل رسالة العلم، لها معايير خاصة في تقييم العلماء المفترضين، وتقدّم شهاداتها خارج كلّ المعايير الجزافية التي يعتمدها نظام الامتحانات والشهادات في الجامعات، والذي قد يكون سبباً في قلب المعايير.

خلاصة القول إنه ما دام وقد يكون بيئة إن نظامنا التربوي الجامعي غير محصّن من اختراق الفساد الأخلاقي المهني والعام، يخرج لنا مئات وألوف الأطر التي لا يُسمع لها ذكر، ليس في مجتمع المعرفة الفسيح فحسب، بل تكاد تُعرف بمجرّد أن تبرح حدود جامعتها، وحتى لا تعرف في جامعتها أو كلّيتها إلّا بمقدار ما يتعرّف الطالب على الموظفين الإداريين والشاويش. ومع ذلك هل أمكنها أن تخرّج أعلاماً علمية وفكرية من الذين أكدوا بالمشاركة والفعل والاضطلاع برسالة العلم، على تهدّل نظمنا التربوية.؟ إن نظامنا التربوي حكاية عن هذا الواقع نفسه، فهو يدرب الطالب على هذا النوع من الإثارة الشرطية بالمعنى البافلوفي، يجعل التعليم عبارة عن تلقين وتدريب على الاستحضار ـ وهذا لا يتطلّب من الإنسان سوى نخاعه الشوكي من دون دماغه بتعبير أينشتاين ـ، وهو ما يؤدّي إلى تبليد الإحساس وقتل ملكة التفكير. فحينما يفكر الطالب أو الأستاذ، وحينما يكونان مجرّد إنتاج أوتوماتيكي لبرامج تعليم روتينية، فإنه سيفكر بخبث الغشّاش والمزوّر؛ أي أننا ننتج فضاء للفساد الأخلاقي الجامعي ليس باستبعاد الشرط الأخلاقي من العملية التربوية فحسب، بل أيضاً ننتجه من خلال نظام تربوي وتعليمي يقوم على التلقين والاستظهار وأسلوب (بضاعتنا رُدّت إلينا). وحيث إن الغالب على هذا النظام هو تعطيل مَلَكة التفكير والاستنباط، فإن الجميع يتسامح في هذه الفضيحة؛ لأنها أصبحت ظاهرة الأعمّ الأغلب.. بناءً على ما تقدّم، إن التمييز بين شهادة علمية وأخرى

مهنية وحده من يسدّ الطريق على انتشار هذه الظاهرة المهدّدة لمقاصد العلم ونبل رسالته. فالحاصلون على الشهادة العلمية هم ملك للإنسانية، لهم عليها حقوق ولها عليهم واجبات، وقيمتهم بمقدار ما خدموا الوعي والتراث الإنساني. أما الحاصلون على الشهادات المهنية فهم ملك مجتمعهم المهني وملك حرفتهم التي لها عليهم حقوق ولهم عليها واجبات، وقيمتهم بحسب ما خدموا مجتمعهم وقدموا لوظيفتهم المهنية. وشتان ما بين الوظيفتين وشتان ما بين الشأنين!

ونختم بالقول: قسد نتعلّم بلا أخلاق، وقد نتخلّق بلا علم. ولكي نجتاز هذه المفارقة، يتعيّن وجود سياسة تربوية ناجعة. وإن أيَّ ميثاق أخلاقي للتربية والتعليم بمستوياته لا سيما الجامعي، أمر مؤكد. ويظلّ ما هو آكد منه وما يتنزل منه منزلة مقدمة الواجب، هو السعي إلى تنسيق ميتا ـ أخلاق إسلامية تكون مؤسساً حقيقياً لهذا الميثاق، وإلا فهو شقاء الجامعة والمجتمع!.